

# Nicolai Hartmann



## Vechea și noua ontologie și alte scrieri filosofice

 **PAIDEIA**

Colecția de studii și eseuri

Redactor: Eugenia Petre

© 1997 Editura PAIDEIA  
Șos. Ștefan cel Mare 2  
București 2, România  
tel. 210.84.33, 210.45.93  
fax. 210.69.87

Traducere după:

N. Hartmann: *Ethik* (2. Aufl., W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1935), p. 1–16; *Das Problem des geistigen Seins* (W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1933), p. 1–38; *Kleinere Schriften* (W. de Gruyter & Co., Berlin), Bd. III (1958), p. 314–321; 327–337; 363–364; *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, hrsg. von W. Ziegenfuß, Bd. I: A–K (W. de Gruyter, Berlin, 1949), p. 454–471.

ISBN 973-9131-70-0

**Nicolai Hartmann**

**VECHEA ȘI NOUA ONTOLOGIE  
și alte scrieri filosofice**

Traducere, note și postfață  
de Alexandru BOBOC

**Paideia**

1997



## CUPRINS

Notă introductivă . . . . .	7
Vechea și noua ontologie . . . . .	13
Autoreferire în “Kant-Studien” la “Logica ființei a lui Platon” . . . . .	21
Posibilitate și realitate . . . . .	27
Problema ființei spirituale – Introducere . . . . .	35
Problema valorii în filosofia contemporană . . . . .	101
Etica – Introducere . . . . .	113
Poziția valorilor estetice în domeniul valorilor în genere . . . . .	141
Autoexpunere în “Philosophen–Lexikon” . . . . .	157
Anexă . . . . .	175
Postfață . . . . .	197



## NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Motto: Damit stehen wir heute vor der  
Aufgabe einer neuen Ontologie

(N. Hartmann, 1949).

Nicolai *HARTMANN* (1882-1950) este unul dintre cei mai sistematici și mai productivi filosofi din secolul nostru, întemeietor al “ontologiei critice” – formă specifică în orientarea ontologică a cugetării contemporane. Preocupat de o nouă formă a sistematicii filosofice, el s-a impus totodată ca un reputat istoric al filosofiei și al culturii în genere. Semnificative pentru creația sa rămân următoarele scrieri: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Principiile unei metafizici a cunoașterii, 1921); *Philosophie des Deutschen Idealismus* (Filosofia idealismului german, vol. I, 1923, vol. II, 1929); *Das Problem des geistigen Seins* (Problema ființei spirituale, 1933); *Zur Grundlegung der Ontologie* (Despre fundamentarea ontologiei, 1935); *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Posibilitate și realitate, 1938); *Neue Wege der Ontologie* (Noi căi ale ontologiei, 1942); *Philosophie der Natur* (Filosofia

naturii, 1950); *Teleologisches Denken* (Reflecții teleologice, postum, 1951); *Ästhetik* (postum, 1953); *Philosophische Gespräche* (Convorbiri filosofice, postum, 1954).

“Ontologia critică” se bazează pe o amplă sinteză teoretico-filosofică și constituie o impresionantă sistematică filosofică, centrată de principiile istoricității și continuității în filiația ideilor. În acest sens, câteva formulări semnificative: “nimeni nu începe cu propria sa gândire”; “gândirea sistematică” trebuie să ia o altă cale decât aceea a “sistemelor filosofice”, să fie “expresia conștientă a unei griji ontologice”; filosofia nu mai trebuie să fie o “metafizică a sistemelor”, ci una a problemelor, în fiecare epocă principalul constituindu-l “Gânditorul care pune probleme” (der *Problemdenker*) și nu amestecă problemele cu soluțiile lor posibile.

De aici și construcția “ontologiei critice” pe principiul primatului ontologicului și al deosebirii între “obiectiv” și “transobiectiv”; căci din punct de vedere ontologic, “ființa” este independentă de obiectivarea ei prin cunoaștere. În structura acestei “noi ontologii” se disting: “ontologia cunoașterii” și “ontologia obiectului cunoașterii”; “ontologia ființei reale” și “ontologia ființei ideale”. În legătură cu aceasta din urmă, Hartmann elaborează o veritabilă teorie a valorii (o axiologie) și o sistematică ce rămâne de referință în istoria cugetării (în



acest sens lucrările: *Ethik*, 1926, și *Ästhetik*, postum) prin distincția între valoare ca atare și realizarea valorică și, într-un plan mai larg, între obiectivitatea și funcționalitatea valorilor (distincții ce stau la baza unei etici a valorilor și respectiv a unei estetici a valorii).

Scrierile traduse aci constituie o selecție menită să introducă cititorul în cunoașterea "ontologiei critice".

Primul text (care dă și titlul selecției), *Alte und neue Ontologie* redă comunicarea autorului, apărută în "Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia" (Mendoza, 1949). Prin caracterul sintetic (o bună introducere în "ontologia critică"), ca și prin claritatea expunerii, studiul rămâne de referință pentru cunoașterea operei lui N. Hartmann. Întrucât baza o constituie aci *problema ființei*, am considerat necesară și utilă redarea în continuare a unei scurte "Autoprezentări" din revista "Kant-Studien", privitoare la scrierea de tinerețe a lui Hartmann (de fapt, teza sa de doctorat, cu titlul: *Platos Logik des Seins*), susținută la Marburg, sub îndrumarea celebrului filosof neokantian Hermann Cohen.

În ordinea cerută de structura sistematicii hartmanniene într-o ontologie "critică", bazată pe înțelegerea ființei (Sein) sub aspectul "momentelor" (Dasein, Sosein), al "felurilor", formelor (Realität, Idealität), "modurilor" (Möglichkeit, Wirklichkeit,

Notwendigkeit) și “principiilor” (Categoriile) – prezentăm mai departe următoarele lucrări: *Posibilitate și Realitate* (cap. 43 din secțiunea a II-a): Concepția lui Leibniz despre “lumile posibile”; *Problema ființei spirituale*: Introducere; *Problema valorii în filosofia contemporană*; *Etica*: Introducere; *Poziția valorilor estetice în sistemul valorilor în genere*; *Autoprezentare în “Philosophen-Lexikon”* (1949).

Menționăm că derularea textelor în cadrul grupajului de față urmează îndeaproape *ideea unității dintre studiul ființei și al valorii*.

Deși situată ontologic în planul “ființei ideale”, respectiv al ființei esențialităților, al configurațiilor matematice și al legilor logice, valoarea deține poziția dominantă în “ontologia critică”. Studiul “ființei-valoare” (*Wertsein*) dezvăluie, de fapt, finalitatea demersului teoretico-filosofic. Căci nimic nu e mai greu de explicat decât statutul valorii, adus de Hartmann într-o formulare ce pune laolaltă și *problema* și *soluția*: “Werte sind der Seinsweise nach Platonische Ideen” (*Ethik*, 1935, p. 108 – “După felul de a fi valorile sunt Idei platoniciene”). În acest sens, postfața volumului de față încearcă doar o clarificare, cititorul fiind trimis la bibliografia domeniului.

Ideea unui “Hartmann” în limba română s-a conturat treptat, de-a lungul anilor, începând cu monografia “Nicolai Hartmann și realismul contemporan” (1973), cu prefațarea *Esteticii* (1974),

tradusă de Constantin Floru și continuând apoi cu efortul unei lecturi noi a textelor hartmanniene, prilejuită de cursurile speciale "Hartmann", susținute în cadrul Facultății de Filosofie a Universității București. Îndemnul hotărâtor a venit din partea Editurii PAIDEIA, căreia îi aduc și pe această cale cele mai calde mulțumiri.

Al.B.



## VECHEA ȘI NOUA ONTOLOGIE\*

### I

Gândirea modernă a căutat știința de bază a filosofiei în teoria cunoașterii. Se presupunea astfel, că despre cunoaștere am ști mai multe decât despre obiectul ei; se scăpa însă din vedere faptul că ea însăși constituie o mare enigmă, deoarece relația despre care tratează, anume cea dintre subiect și obiect, este una transcendentă, adică, în sensul strict al cuvântului, una care depășește conștiința. Deci, obiectul cunoașterii este unul care există independent de cunoaștere.

Reacția contrară o constituie în zilele noastre antropologia. S-a descoperit că, de fapt, cunoașterea nu este decât una dintre multele raportări ale conștiinței la lumea înconjurătoare. Reacția, acțiunea, iubirea și ura sunt alte relații transcendente, cuplate în paralel, unele chiar primare, în timp ce cunoașterea este secundară și temporară ea se dezvoltă doar în dependență de ele. S-a făcut simțită astfel reorientarea asupra întregii construcții a ființei omului, în ansamblu; căci

---

\* *Kleinere Schriften*, Bd. III, W. de Gruyter, Berlin, 1958, p. 333-337: Aus "Actas del primer Congreso Nacional de Filosofia", Mendoza, 1949: *Alte und neue Ontologie*.

trebuia să se dispună de o știință a omului înainte de teoria cunoașterii.

Dar și aceasta s-a dovedit a fi un lucru făcut pe jumătate. De o înțelegere corectă a ființei umane ține, evident, știința despre raporturile de viață în care se află omul. Căci omul este una dintre ființele dependente de mii de condiții. Aceste raporturi de ființare determinate constituie însă substanța lumii. Trebuia astfel ca omul, inclusiv cunoașterea sa, să se înțeleagă pornind de la poziția pe care el o ocupă în ansamblul lumii reale. Cu aceasta s-a ajuns la vechea problemă a ontologiei –, a aceleiași științe, deci, care cândva, tocmai în favoarea teoriei cunoașterii, fusese dată la o parte și, în cele din urmă, abandonată cu totul.

Cu aceasta ne aflăm astăzi în fața temei unei noi ontologii. Este clar însă că după toate progresele științei aceasta nu mai poate să fie cea veche. Nu mai este vorba despre "forma și materia" a ceea ce ființează (des Seienden). Nu mai e vorba nici de "potență și act". Deoarece corelația teleologică a "formelor substanțiale" nu mai domină lumea, nici o teleologie nu ne mai poate ajuta; "legile" neutrale s-au dovedit drept puteri care domină natura, iar raportul dintre cauză și efect acționează în fenomenul lumii de jos până sus.

## II

Noua ontologie pornește de la alte considerații. Ea nu mai privește "configurațiile" (Gebilde) (desemnate adesea ca obiecte) și "procesele" ca separate, ci ca întrepătrunse. Orice

ființează (Seiendes) real se află în devenire, își are nașterea și dispariția sa; construcțiile dinamice primare, de la atom în sus până la norul atomic (Spiralnebel), sunt atât structurări procesuale cât și alcătuirii din părți și configurații modelate, ceea ce este valabil într-o și mai mare măsură despre plasmuirile organice, despre conștiință ca întreg sufletesc, precum și despre sistemele colectivității umane.

În aceste structurări domnește o altă modalitate de conservare decât cea survenită prin substanțialitate: conservarea prin echilibrul intern, prin regularizare, reconfigurare spontană sau chiar transformare spontană. Ea se poate desemna ca o consistență în opoziție cu subzistența. Rezultatul nu e unul chiar etern, însă este cumva cu suficient de lungă durată, ca să confere structurilor în cauză capacitatea de a fi suport al stărilor schimbătoare (accidentale).

Cauzalitatea lor nu este aceea a numitei *causa immanens*, care se menține în efect, ci aceea a unei *causa transiens*, care dispare în efectul ei. Efectul nu este astfel conținut în cauză, ci se naște ca ceva nou. În acest sens, procesul causal nu este o dezvoltare a ceva deja conservat în cauză, ci este o generare (Hervorbingen) productivă.

Construcția lumii reale are forma stratificării. Fiecare strat constituie o întreagă ordine a ceea ce ființează (Seiendes). Straturile principale sunt patru: cel fizic-material, cel viu-organic, cel sufletesc, cel spiritual-istoric. Fiecare dintre aceste straturi își are legile și principiile lui proprii. Stratul

superior al ființei este susținut permanent de cele inferioare; el este însă numai parțial determinat de ele.

O metafizică provenind dintr-un singur principiu – sau dintr-o unică grupă de principii – , așa cum se concepea mai înainte, este de aceea un lucru imposibil. Toate imaginile unitar construite ale lumii sunt false, atât “metafizica construită de jos în sus”, cât și “metafizica de sus” (adică pornind fie de la materie, fie de la spirit). Există un sistem natural al lumii care nu este construit. Structura sa se poate obține din fenomene. Ea nu conduce nici la o unitate centralizată, chiar una bine marcată, nici la un temei originar sau la vreun țel suprem.

Ceea ce se poate constata este legitatea construcției însăși. În ea se vedește depășirea structurilor, precum și un contrast de dependență și autonomie. În această ridicare nu se schimbă însă caracterul realității ca atare. Evenimentele sufletești și cele spiritual-istorice nu sunt mai puțin reale decât lucrurile și viețuitoarele, iar procesele în genere nu sunt mai puțin efective decât plăsmuirile. Noul concept de realitate nu depinde de materialitate și spațialitate, ci doar de temporalitate, procesualitate și individualitate.

### III

Ființa însăși nu se poate nici defini, nici explica. Se pot însă deosebi *felurile ființei* și se pot analiza *modurile* acestora. Astfel ea se poate clarifica, pornind dinspre interior, iar aceasta se



petrece în analiza modală a ființei reale și a celei ideale. Aici totul atârnă de raporturile interne dintre posibilitate, realitate și necesitate. Aceste raporturi sunt în fiecare sferă a ființei cu totul altele; ba chiar sunt iarăși altele în sfera logică și în cunoaștere. Clarificarea lor constituie obiectul unei întregi științe, chiar al uneia noi: analiza modală. Ea este piesa esențială a noii ontologii.

Tot ceea ce urmează aparține doctrinei categoriilor. Aceasta cuprinde principiile comune (categoriile fundamentale) și pe cele speciale ale straturilor particulare ale ființei. Dintre acestea din urmă nu toate sunt restrânse la un singur strat, unele străbat până la nivelurile superioare ale ființării, altele se întrerup la granițele dintre straturi. Astfel spațiul, substanța (inclusiv materia) și structurile matematice se întrerup deasupra organicului, pe când timpul, procesualitatea, cauzalitatea ș.a. continuă să domine mai departe, în sus, în ființa sufletească și în cea spirituală; viața sufletească este nespațială, imaterială, nematematică, însă temporal și procesual își are propria sa cauzalitate și acțiune reciprocă.

Pe de altă parte la fiecare limită a straturilor survin noi principii. În natura organică totul se bazează pe un nou tip de proces, anume procesul morfogenetic, unul ce reglează de la sine echilibrul proceselor, al reconfigurării de sine spontane a individului. La aceasta, ajunge forma de determinare supracauzală a procesului de reconfigurare a sistemului de predispoziții. Aceste

categorii nu pătrund însă în ființa sufletească. Ele rămân legate de lumea spațială.

Cu totul alte forme de ființare arată lumea sufletească: "subiectul" și "lumea internă", care se profilează pe lângă lumea exterioară; închiderea una față de alta a sferelor individuale interne; fluxul trăirii, împreună cu forma sa procesuală specifică; conștiința obiectuală, precum și contrastul actului și al conținutului (reprezentare). De aceasta ține însă și transcendența unor asemenea acte, precum voința, acțiunea, cunoașterea, iubirea și ura, în a căror esență se află faptul că tind să treacă dincolo de lumea internă, pe care caută să o lege de lumea spațio-temporală a lucrurilor.

O dată cu această transcendență se instituie însă viața spirituală, care nu se contopește în conștiința individului, ci constituie deasupra ei un domeniu propriu al ființei, anume cel al spiritului istoric-obiectiv. Limba, dreptul, moravurile, morala, formarea comunității, religia, arta, tehnica constituie spiritul obiectiv. În acesta nu există nici un fel de acte, nici o conștiință (care i-ar corespunde ca întreg), nici o ereditate; continuitatea sa este una nepersonală, el se transmite întrucât indivizii, crescând în el, îl preiau și îl duc mai departe. Aceasta este forma conservării sale, o consistență de un fel aparte.

Prin cuprinderea de către el însă, indivizii sunt mai mult decât subiecte, sunt persoane. Determinările categoriale ale persoanei sunt în schimb de un fel nou: prevederea și predeterminarea

(activitate cu scop); libertatea și conștiința valorii. Abia în comunitate și în spiritul obiectiv, persoana este o ființă morală și în stare de responsabilitate.

#### IV

În construcția lumii nu există nici un fel de suspensie liberă a straturilor superioare. Ele dăinuiesc numai în sprijinirea pe cele inferioare, sunt susținute de acestea. Felul repausării este însă diferit. Viața organică este purtată de natura neînsuflețită, întrucât aceasta își are configurațiile ei (atomi și molecule) drept bază de construcție. Viața sufletească însă nu are drept temelie configurațiile și fenomenele organice, ci se ridică deasupra lor ca o cu totul nouă lume. În primele cazuri avem un raport de supramodelare, în cele din urmă unul de supraconstrucție. În primul caz, categoriile stratului inferior străbat în cele superioare, în cazul din urmă rămâne din ele o parte esențială.

Construcția stratificată a lumii este determinată prin relația categoriilor (principii și legi) unor straturi care se suprapun. Revenirea categoriilor inferioare în straturile superioare ale ființei constituie unitatea lumii; noua instituire a celor superioare (*Novum* categorial) constituie multiplicitatea ei de nedepășit. În lume nu se poate aduce totul la același numitor. De aici și eșecul oricărei metafizici moniste.

Autonomiei straturilor inferioare față de cele superioare îi corespunde parțiala dependență a acestora din urmă de cele dintâi. Caracterului *Novum*-ului

categorial în straturile superioare îi corespunde însă autonomia (libertatea) acestora asupra celor inferioare. Căci și în raportul de supramodelare principiile inferioare determină numai "după materie" formele superioare. Acestea din urmă își au prin ele însele specificul lor.

Principiul ontologic fundamental al conexiunii lumii este conținut în două propoziții: 1) principiile inferioare sunt cele mai tari, care susțin totul și nu pot fi depășite de forma superioară; 2) principiile superioare sunt ce-i drept mai slabe, dar în *Novum*-ul lor sunt autonome, și pe deasupra au acel spațiu nelimitat de joc.

"Libertate" există de la treaptă la treaptă, în fiecare strat superior față de cele inferioare. Atât de mult invocata libertate de voință a omului ca persoană morală constituie numai un caz special. Înțeleasă ca atare ea poate porni de la principiul ontologic de bază. Toate conceptele indeterministe de libertate sunt la fel de false ca și respingerile deterministe ale acesteia. Nu e nevoie de nici un indeterminism, deoarece libertatea nu este depășirea determinării existente, ci instituirea uneia superioare.

## AUTOREFERIRE ÎN "KANT-STUDIEN" LA "LOGICA FIINȚEI A LUI PLATON"\*

Cartea expune filosofia teoretică a lui Platon în tema atât de caracteristică pentru modul său de gândire, mai ales pentru dialogurile târzii, anume tema terminologiei "*Ființei*". Aceasta din urmă își are temeiul în corelația fundamentală a conceptelor de *neființă* și *ființă*, care, mai vădit ori mai latent, străbate toate formulările esențiale ale Ideii și corelatului său real, ba chiar metodică proprie, care se extinde până la fundamentele doctrinei sufletului. De aceea, pentru străduința de a înțelege filosofia platoniciană ca pe un sistem unitar este oferit aci punctul de vedere cel mai apropiat și natural, el însuși unul totdeauna immanent. Omogenitatea punctului de vedere aduce însă din nou cu sine faptul că multe formulări, care apar de obicei confuz, își păstrează sensul original, învederător.

Dificultatea corelației, devenită străină gândirii moderne, cu privire la *neființă* și *ființă* reclamă urmărirea acestor concepte înapoi, până

---

\* *Selbstanzeige in der Kantstudien zu Platons Logik des Seins* (1909), în: *Kleinere Schriften*, III, 1958, p. 363-364 (*Platons Logik des Seins* este teza de doctorat susținută de autor în "școala de la Marburg", sub îndrumarea lui H. Cohen).

la originile lor istorice. Această exigență vine ca o încercare de a aprecia just "Introducerea istorică". Ființa și neființa sunt pentru prima dată marcate ca și concepte la *Parmenide*. Punerea problemei rezultată din ambele, se derulează și mai înapoi, este deja conținută evident în ὄρχή al Ionienilor; în acesta se împlinește deja prima fixare a unui alt fel al ființei, care se deosebește de datul faptic al lucrurilor. Întreaga serie a încercărilor presocratice de a fundamenta ființarea cosmică determinată în principiile ființei este astfel *deja o desfășurare progresivă din treaptă în treaptă a metodei neființei*, immanentă în gândirea naturfilosofică. Aceasta din urmă ajunge, dimpotrivă, la expresia metodică clară abia în atomistică; căci aci se află vidul, ca neființă, și cu toate acestea ca principiu în sens pozitiv. Ființa nu este "mai mult" ființândă decât neființa.

Determinările pozitive ale ființei și neființei se maturizează însă lent și în gândirea platoniciană. Neființa însăși, mijlocită de o serie de alte elucidări, a fost cel mai bine introdusă prin interogarea privind  $\phi\epsilon\upsilon\delta\acute{\eta}\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\alpha$ . Începe astfel prima parte principală, avansată de aceasta și urmând cercetării dialectice din "Sofistul", pentru a da o caracterizare a ființei și neființei pornind de la metoda doctrinei ideilor. Aceasta arată cum neființa își are locul său necesar în sistemul conceptelor de bază; căci după prestația sa *aceasta coincide cu diversitatea*. Cum însă diversul este posibil totdeauna numai în relație cu un alt divers, se obține astfel sensul cel mai larg și mai profund al unui principiu al *relației*. Ființa este

de definit astfel ca principiu pentru "comunitatea conceptelor", care, la rândul său, devine iarăși unicul mijloc adecvat. Neființa se dovedește a fi un concept metodic, prealabil pentru determinarea ființei, o cale logică către ființă. Din punctul de vedere al acestei sintetizări dialectice a ființei rezultă analogia ușor de înțeles cu problema gândirii sintetice, așa cum aceasta străbate marile sisteme ale idealismului german. Kant a formulat în principiul suprem al tuturor judecăților sintetice numai caracterul de bază al prestării sinteticului, nu însă mijlocul de gândire, principiul pe care se întemeiază această prestare. Din orientarea de gândire a acestei probleme, rămasă deschisă, se naște tendința spre dialectică în filosofia postkantiană și căutarea corelată cu ea a principiului oricărui context sistematic. Căci nu poate fi nicidecum o coincidență istorică, ci numai o necesitate internă a problemei, dacă în acest travaliu al gândirii la Fichte și Hegel a survenit din nou, la loc de cinste, corelația antică a conceptelor de ființă și neființă. Este cumva caracteristic și orientativ, pentru prețuirea doctrinei platonice a ideilor, faptul că și acum momentul metodic propriu, creator de conexiune se situează de partea conceptului de neființă.

Metodica logică a acestui concept de neființă și determinarea ființei ce se inițiază în el constituie de-acum motivul de bază immanent întregii gândiri platoniciene. După obiect ea este conținută deja în cele mai importante formulări asupra Ideii. Cea de a doua parte a cărții caută, prin urmare, să

caracterizeze principiul teoriei ideilor pornind de la metodică ființei și neființei. Motivul formării conceptuale și al “contemplării” Ideii, ca și “reamintirea” și “preștiința” se dovedesc astfel condiționate de această metodă. O astfel de condiționare dobândește însă deplină claritate în formulările mai mature, care tind să transforme doctrina ideilor într-o teorie-făuritoare de premise sau de fundamentări. În mod deosebit, expunerea democritiană a neființei este aceea care își află desăvârșirea în metoda ipotezei. Trecerea pe latura principiului se încheie astfel cu perspectiva asupra eticii și a doctrinei platoniciene a sufletului, a căror fundamentare rezultă, de ambele părți, din aceeași procedură metodică.

Cea de a treia parte are de a face, în fine, cu problematica aplicării, a utilizării. Ideea are sens numai dacă fundamentează o existență prezentă (Dasein). Este vorba astfel de trecerea fundamentării la ființa concretă a lucrului. Problema este cunoscută sub numele de “participare” (Teilhabe) a lucrurilor la Idei. Cercetarea de către Platon cu privire la acest corelat al Ideii face un ocol asupra conceptului de “mijlocire” (μετὰξύ), în care trebuie să se realizeze trecerea. Rezultatul acestor eforturi definitorii îl constituie un concept de continuitate clar conturat, care însă nu e fixat în nici un termen mai specific. Pe această cale este mediată mai îndeaproape numai participarea laolaltă a Ideilor. Dialogul “Parmenide” desfășoară însă ideea modului în care, în încrucișarea și complicarea treptată a conceptelor, s-a dezvoltat o altă “natură,



deosebită de concept", care constituie perechea oricărei ființe conceptuale și principiale identică numai prin multiplicitatea și caracterul de devenire al determinărilor ei. Și aci stă la baza totdeauna terminologia logic-ontologică și metodică. De cealaltă parte, în teoria despre nedeterminat și determinarea sa față de ființă, prin introducerea numărului și a măsurii, se arată aceeași teză. Genul de ființă care se înfăptuiește astfel este o ființă "rezultată" sau "creată"; în acest concept de ființă idealismul platonician atinge din nou ființa concretă de la a cărei problemă și pornește în cercetare. De aceasta atârnă de-acum, în modul cel mai strict, tratarea problemei materiei, pentru care trebuie să garanteze, ca unic principiu, spațiul laolaltă cu configurațiile sale geometrice. Capitolul de încheiere asupra "metodei dialectice" cuprinde laolaltă, încă o dată, punctele esențiale ale teoriei platoniciene a ființei; aceasta pentru că îi urmărește originea metodică până în forma dialogică a artei.



## POSIBILITATE ȘI REALITATE:

*"Lumi posibile" în concepția lui Leibniz și  
posibilitatea lumii reale\**

Într-o sferă a ființei, a cărei posibilitate este disjunctivă, trebuie inevitabil să existe și spațiu pentru desfășurarea multiversificată a compozițiilor, adică pentru paralelitatea nemărginită a fiindului (des Seienden). În felul său, domeniul esențialităților poate avea deplină determinare – anume, pe fiecare plan al construcției sale în formă de trepte poate exista determinarea ce-i corespunde și îi este suficientă –, fără ca prin aceasta modurile (Modi) să fie amfibolice, iar felurile ființei (Seinsweise) să fie neglijate. Față de această "lărgire", realul își află o "îngustare a posibilului" caracteristică. Căci el înfățișează numai un plan, iar în acesta nu e nicidecum spațiu de joc pentru paralelitatea a ceea ce ființează (des Seienden). Aici toate configurațiile sferei se situează într-unul și același sistem; s-ar putea chiar

---

\**Möglichkeit und Wirklichkeit* (W. de Gruyter & Co., Berlin, 1938): *Dritter Teil* (Die Modalität des Irrealen), II. Abschnitt (Die Modalität des idealen Seins), 43. Kapitel, a: *Leibniz' "mögliche Welten" und die Realmöglichkeit der wirklichen Welt*, pp. 333-335.

spune că aci totul este cuprins într-o unică, neîntreruptă composibilitate. Atât ca lume și întreg, cât și ca domeniu particular, realul are o absolută unicitate.

Această opoziție este cea care stă la baza ideii leibniziene a mai multor "lumi posibile" și la aceea a unei lumi reale. Dacă se face abstracție de tot ceea ce în această idee este metafizică, de orice justificare a existenței lui Dumnezeu, chiar de ideea creării lumii – deci și de conceperea legilor esenței în sensul conceptului de intelect divin, atunci în ea se pot ilustra pe deplin, ca într-un remarcabil exemplu, raportul sferelor și opoziția modală care le separă.

"Lumile posibile" ale lui Leibniz nu sunt ca atare, în pluralitatea lor, composibile. Composibilă negreșit este numai fiecare în sine însăși. Posibilitatea lor comună este însă numai una disjunctivă. Ca urmare, numai una singură dintre ele poate să fie reală. Căci tocmai prin aceasta *realul* nu prezintă nicidecum forță de redispunere, disjunctivitate, paralelitate; și aceasta nu numai în modul său de realitate efectivă (actuală), ci chiar în modul său de posibilitate. Posibilul real (Realmögliche) are aceeași "îngustime" ca și realul efectiv, actualul (Realwirkliche); în ființa ideală, dimpotrivă, actualul (das Wirkliche) prezintă aceeași «lărgire» ca și posibilul. Spațiu de joc dincolo de orice îngustime are numai posibilul ideal (das Idealmögliche). Spațiul de joc este paralelitatea lumilor imposibile.

Această stare de fapt firească și transparentă în sine, în mod exemplar, este eclipsată în

expunerile obișnuite de faptul ca "lumile posibile" se înțeleg cu lumile reale. Pentru a putea fi însă lumi reale posibile ar trebui mai degrabă ca ele să fie lumi posibile efectiv (real), ceea ce, pornind de la sine, ele nu sunt nicidecum. Dacă ar fi însă în mod efectiv posibile, ar trebui prin aceasta să fie și reale efectiv, ori pe cale de a fi astfel, ceea ce, evident, ele nu sunt nicidecum. Căci se vorbește de pluralitatea lor, tocmai întrucât numai una dintre ele poate să devină efectiv reală. Înainte de toate le lipsește încă ceva pentru a fi realitate efectivă și, ca urmare, și posibilitate efectivă.

După Leibniz, acest ceva ce le lipsește este "rațiunea suficientă". Căci composibilitatea a ceea ce e unic în sine este insuficientă ca temei. Aci se instituie, după Leibniz, și principiul numit "convenientia", care, interpretat modal, este contingentul real (das Realzùfällige), care trebuie să stea necesarmente la originea întregii sfere reale. Acest principiu însuflețește și realizează în același timp. Căci ambele sunt una: de îndată ce una dintre "lumile posibile" pășește în sfera reală ea cade sub cu totul alte legi ale ființei, înainte de toate sub alte legi intermodale. În această sferă (cea reală) nu există posibilități paralele. Posibilă este aci numai una, cea care este în mod efectiv (wirklich), și astfel orice altceva este real imposibil.

În limbaj conceptual strict ontologic trebuie să spunem: "lumile posibile" multiple sunt ca atare

numai lumi ideal-posibile – iar dacă nu ne temem de aparența contradicției –, atunci trebuie să spunem: lumi reale ideal posibile (ideal mögliche Realwelten). Cu *principium convenientiae* însă, care face “suficient” temeiul (anume ca principiu al rațiunii suficiente), se instituie posibilizarea reală. Și cu aceasta, conform legii divizării posibilității reale, restul lumilor ideal-posibile devine real imposibil.

În principiu este astfel o inducere în eroare, dacă se spune: “o” lume care s-ar fi “realizat” (verwirklicht). Mai degrabă ea este “realizată”. Căci ca o “lume posibilă” ea nu este încă posibilă-real. Efectiv ideală, dimpotrivă, ea a fost deja. Ea nu-i făcută astfel nicidecum o lume reală dintr-una doar posibilă, ci este făcută ca una dintre lumile posibile-real, dintr-una din cele doar ideal posibile; căci tocmai prin aceasta ea devine o lume care există real, dintr-una care există numai în mod ideal.

Realizarea (Realization) nu este același lucru cu înfăptuirea, împlinirea (Verwirklichung). Dacă viața practică nu găsește nici un temei de a deosebi în acest sens, cu toate acestea, ontologic deosebirea există. Dislocarea modală în “înfăptuire” merge de la posibilitate la realitate efectivă (Wirklichkeit); aceasta chiar în cadrul unei sfere a ființei; în realizare (Realisation) dimpotrivă ea merge de la posibilitate la posibilitate și totodată de la înfăptuire la înfăptuire, anume, ambele într-una și ambele de la modul ideal la modul real. Căci posibilizarea reală este

deja înfăptuire reală (*Realverwirklichung*) (vezi cap. 32 c<sup>1</sup> și 34 a<sup>2</sup>).

---

<sup>1</sup> În cap. 32 c (sub genericul: *Realermöglichung und Realverwirklichung*) se spune: "Într-un proces parțial sunt, chiar în fiecare stadiu, condiții certe a ceea ce va deveni «real» în el, dar încă nu este real (*wirklich*); o larg desfășurată împletitură de factori este însă deja reală, și tocmai pe baza acesteia ei trebuie să devină și reali. Aceasta se află deja constant în întinderea întregului proces; ei sunt însă doar condiții ce constituie această împletitură; numai prin mijlocirea unor membrii intermediari ai stadiilor ulterioare ale procesului, se pot uni într-o acțiune de ansamblu. Acele condiții care nu s-au ivit încă nu sunt, prin urmare, încă reale, deoarece pentru moment nu sunt încă «real-posibile». Și pentru posibilitatea acestora lipsesc încă condițiile... Procesul real este în acest fel posibilizarea reală neîntreruptă a ceea ce devine în el efectiv real în mod succesiv... Real-posibilă nu este însă, în nici un stadiu, o multitudine de eventualități, ci întotdeauna numai aceea la care conduce posibilizarea reală, aflată deja în derulare; ea și este aceea pentru care, în complexe de condiții larg implicate în procesul de ansamblu, sunt date deja condițiile preliminariei" (p. 253).

... "Relația pozitivă a modurilor în procesul real a devenit de acum evidentă în această relație a posibilizării reale și a realizării efective. Aceste două momente ale procesului real nu sunt altceva decât posibilitatea reală și realitatea efectivă (*Realwirklichkeit*) transpuse în dinamica desfășurării temporale. Se vede ușor cum «legea reală a posibilității» revine în ea neschimbată. Exact așa cum aceasta era în genere valabilă: ceea ce este real-posibil, este și efectiv-real, ceea ce valorează de-acum și pentru proces; ceea ce devine efectiv-posibil, devine chiar prin aceasta și efectiv-real. Posibilizarea reală nu este chiar identică cu realizarea efectivă; ambele se află însă în

Astfel, ontologic este de o înaltă valoare didactică, să aducem ideea leibniziană la concepte transparente și delimitate precis; și aceasta chiar

---

conexiune, întrucât cea din urmă se sprijină pe cea dintâi; fără aceasta, ea nu este ceea ce este. Căci posibilizarea efectivă duce înspre totalitatea condițiilor – adică la posibilitatea reală (efectivă) –, și, o dată aceasta dobândită, o însoțește și realizarea efectivă” (p. 253-254).

<sup>2</sup> În cap. 34 (*Der Realmodus der Verwirklichung*), a (*Die Ermöglichung des Unmöglichen*) se spune: “Această desprindere de condițiile reale de posibilizare este în principiu – adică în ce privește imperativul pur sau valoarea pură – una absolută. Valorile își au prin ele însele puterea de a provoca ceva. Acolo însă unde provocarea este actuală pentru o voință, care se ridică o dată cu realizarea, acolo se schimbă starea de lucruri. Condițiile realizării sunt condiții efective, și oricât de departe se prezintă ele, situația reală totuși se oferă. În principiu (în imperativ) ele chiar au fost trecute cu vederea. Numai în principiu însă, căci în realizare ele nu pot să fie omise” (p. 265).

... “Modul efectiv al realizării este, evident, un mediator între realitate și nerealitate. El nu este ca acestea două un mod absolut, ci unul relaționar”. (p. 266).

... “Deoarece posibilitatea efectivă (*Realmöglichkeit*) implică necesitatea reală (efectivă), ea este totodată, chiar prin faptul că este posibilizare efectivă, și structurare necesară efectivă a «simplei necesități» de până acum. Căci «necesarul pur și simplu» este tot atât de puțin un necesar efectiv pe cât «posibil pur și simplu» este un posibil efectiv... În aceasta constă *realizarea* (*Realisation*). Ea este realizare efectivă a nerealului prin posibilizarea efectivă a imposibilului, întrucât acesta din urmă pune în acțiune totodată și necesarul devenit efectiv (real)” (p. 267).



dacă nu ar plăcea unei anumite clasicități. Dacă se are în vedere ceea ce s-a spus, atunci esențialul nu-l mai constituie faptul că este "posibil" un număr mare de lumi, ci faptul că "există în mod ideal" – anume ca paralelitate de sisteme imposibile coexistente în domeniul esențialităților. Luat în sensul cel mai exact, nu există lumi posibile ca atare, ci lumi care ființează în mod ideal. De aceea, "crearea" uneia dintre ele nu este înfăptuire, ci realizare.



## PROBLEMA FIINȚEI SPIRITUALE

Cercetări asupra fundamentării  
filosofiei istoriei și științelor spiritului:

*Introducere filosofico-istorică\**

### I. Cele trei sarcini ale filosofiei istoriei

Problema ființei spirituale nu constituie doar o temă a filosofiei istoriei. Pe de altă parte, nici istoria nu este numai o istorie a spiritului, nici spiritul nu este pur și simplu istoricitate. Desigur, orice spirit are istoricitatea sa, și, într-adevăr, cu istoria în sens strict este vizată totdeauna istoria omului. Omul este ființă spirituală, singura de acest fel pe care o cunoaștem. El nu este, cu siguranță, "numai" ființă spirituală, ci chiar "și", o ființă esențialmente spirituală. Căci o ființă fără spirit nu are nici o istorie.

Această corelație pune din capul locului problema ființei spirituale în imediata apropiere a câmpului problemelor de filosofie a istoriei. Aici

---

\**Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften: Geschichtsphilosophische Einleitung*, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter & Co., 1933, p. 1-38.

este nevoie, înaintea oricărei cercetări, de o delimitare și o concepere pozitivă a corelației de probleme. Dacă se pleacă conștient de la o muncă preliminară prestată, atunci amândouă trebuie să reușească cât mai bine. Și nu poate exista nici o îndoială că în timpul nostru, aceasta privește nu problema ființei spirituale, ci problema filosofiei istoriei. Este și motivul pentru care introducerea de față trebuie să fie una filosofico-istorică.

Cu aceasta ea face însă un ocol. Dar pentru situația dată a problemei, ocolul este totdeauna drumul cel mai scurt; relativ la ea este chiar drumul cel drept.

Situația problematică însăși este, cu toate acestea, una divizată, iar acest fapt este profund caracteristic pentru încercările filosofico-istorice din zilele noastre. Ce trebuie să cerceteze propriu-zis o filosofie a istoriei, alături de cercetarea istorică pozitivă? Aceasta este întrebarea despre chestiunea pe care ea trebuie să și-o pună; în ea însăși nu întrunește încă nici o unanimitate. Unanim este numai faptul că există probleme de istorie, care nu sunt deloc ale istoriografiei ca atare. Dar care sunt acestea și în virtutea cărui fapt converg ele, aceasta constituie disputa.

Unde există dispută în știință, acolo există și un raport viu cu obiectul, acolo perspectivele sunt deschise. Mai ales filosofia a învățat totdeauna cel mai mult din disputele sale. Divizarea multiplă a părerilor în problema filosofică a istoriei este prin ea însăși instructivă. Ea dovedește că există mai mult decât un grup de probleme, care ar fi de

rezolvat. Din această cauză și are sens să luăm în serios și să valorificăm această divizare multiplă. Căci tocmai diversitatea problemelor, cum este aceea a tipurilor de demers, ar trebui să arate că aici nu totul ajunge la o singură problemă fundamentală, sau, de asemenea, că aceasta, deși stăruie poate ca reală n-a ajuns încă la maturitatea exprimării.

Se pot distinge aici trei grupuri de probleme, toate prezente în gândirea actuală, dar care se deosebesc în mod categoric una de alta, după conținut, după direcția intereselor și după reprezentanți.

1. Din izvoare, noi cunoaștem numai părți ale procesului istoriei. Cum decurge el ca întreg? Dacă el este urmărit dincolo de prezent, în viitor, încotro se îndreaptă el ca tendință? Există în el scopuri către care tinde? Sau, cel puțin, legi care îl domină?

2. Știința noastră despre distanțarea istorică nu este numai lacunară, ci și inadecvată, plină de prejudecăți și greșeli comune. Cum trebuie să lucreze cunoașterea istorică, în măsura în care ea pretinde valabilitate științifică?

3. Propria noastră viață și cunoașterea sunt canalizate în mod istoric. Noi cunoaștem această situație în mod naiv numai în nemijlocirea ei, luăm formele ei ca absolute și chiar ca judecători obiectivi. Dar cum suntem noi înșine condiționați istoric, inclusiv comprehensiunea noastră istorică? Cum este structurată ontic propria noastră istoricitate? Și cum ajungem noi, cei care cercetăm și înțelegem, dincolo de propria noastră condiționare istorică?

Dintre aceste trei grupe de probleme, prima este cea a metafizicii istoriei, a doua a metodologiei gândirii istorice, iar a treia cea a istorismului și a depășirii sale. Prima are comun totuși cu cercetarea istorică pozitivă obiectul, mersul istoriei mondiale; numai că ea se referă într-un alt mod la el. Ca atitudine, ea este naivă, teoriile pe care le avansează sunt în totalitate dogmatice. Pericolul căruia ea îi rămâne expusă este acela al întregii gândiri speculative, anume depășirea constructivă a limitelor științei posibile. În a doua grupă de probleme intervine suficient de radical critica filosofică a gândirii istorice, pentru a surprinde nu numai speculația istorică, ci totodată și cercetarea pozitivă a istoricului. Istorismul, în sfârșit, orientează din nou problema criticii către aceea a procesului istoric, deoarece, pe de altă parte, el caută să conceapă aspectele împotriva cărora se orientează critica, drept produse ale aceleiași dezvoltări istorice, al cărei mers ar trebui să devină inteligibil în ele.

Astfel ar putea să pară că cele trei grupe de probleme se depășesc reciproc într-o linie univoc ascendentă. Da, este clar că în cea de-a treia trebuie văzută un fel de sinteză a primelor două –, dacă tocmai în ea relația inversă cu procesul nu ar submina claritatea problemei. Dacă știința este condiționată în mod istoric de însuși procesul istoric, atunci știința critică despre această condiționare este totuși condiționată numai printr-o știință despre procesul istoric. Evident, aici avem în față un cerc. Critica se prinde în propria ei plasă. Grupul de probleme istorice, oricât de

mult ar fi el, ca sarcină, logic și de neevitat, este dialectic în premisele sale. Și atât timp cât dialectica nu se poate soluționa, ieșirea din el este iluzorie.

Acesta este motivul pentru care primele două grupe de probleme trebuie tratate deocamdată ca independente și neafectate de ea, oricât de mult au condus ele la situația actuală din filosofia istoriei.

## II. *Metafizica istoriei*

Pluritatea semnificărilor speculative ale istoriei nu se limitează la filosofia propriu-zisă a istoriei. Gândirea mitică începe chiar cu acestea. Este bine cunoscută concepția străveche după care la început se afla o "epocă de aur", o stare paradisiacă de perfecțiune, față de care orice dezvoltare ulterioară este doar o înrăutățire continuă, procesul istoric nu este decât un unic declin imens. Mai recentă este perspectiva inversă, care așteaptă perfecțiunea și fericirea în viitorul mai îndepărtat și în mod optimist vede în procesul evenimentelor istoriei mondiale chiar atingerea acestora. Urme ale acestei viziuni găsim în apogeul elenității dar nu numai în utopia platoniciană, care crede, evident, încă în imaginea unui viitor apropiat, ci și în teoria contractuală crescută pe terenul sobru-realist, cum ne-a păstrat-o Epicur.

Pentru gândirea popoarelor creștine, Augustin a marcat ideea progresului în forma

clasică, anume ca pătrundere și răspândire a împărăției lui Dumnezeu pe pământ. El a creat cu aceasta ideea de bază a concepției teologice a istoriei, modelul teoriilor istorice ale idealismului german.

În opoziție cu ideea lui Herder a unui proces de dezvoltare universală, care poartă în sine încă explicit forma unui proces natural superior, la Kant își croiește drum în concepția prudent critică gândul unui scop moral final. Desigur, forțele care conduc la realizare nu sunt deloc morale – ele se află în “antagonismul” dispozițiilor și intereselor umane –, dar cu toate acestea ele sunt astfel create încât împing omul spre “societatea civilă”, spre “libertatea sub legi exterioare”. Teleologia scopului final nu este încă ridicată aici la rangul de teză metafizică. Ea se ascunde încă în spatele neobligativității unui “ca și cum” – desigur, a unui înțeles nu ca simplă ficțiune.

Sistemele speculative ale idealismului abandonează apoi foarte repede toate rezervele critice, atât în ce privește fundamentele, cât și în problema istorică. Cu “Sistemul idealismului transcendent” (1800) Schelling îi devansează în acest punct pe toți. Aici nu mai încap nici o dispută despre scopul final; în discuție stă numai modul cum trebuie gândită ca garantată realizarea lui în istorie. În acțiunea umană nu mai poate exista nici o siguranță pentru acesta – nu pentru că acțiunea omului este limitată, și de asemenea nu pentru că lui i-ar lipsi ceva din libertate, ci tocmai pentru că el are libertate. Tocmai libertatea este opusul oricărei siguranțe pentru direcția unitară a



procesului; ea este, după esența ei, libertate spre rău ca și spre bine, deci nu poate, după esența ei, garanta acestuia tendința spre bine. În aceasta Schelling vede dovada faptului că trebuie să existe o guvernare a lui Dumnezeu în lume. Numai necesitatea, care impietează asupra oricărei libertăți și o include pe aceasta, garantând-o în mersul ei mai amplu, produce realizarea. Și astfel, omul apare aici ca actor pe scena lumii, Dumnezeu însă ca poet al marii drame.

Acesta este doar un preludiu. Dacă limitele balanței prevăzătoare au fost depășite odată, atunci nu mai rămâne nici o reținere. Scrierea lui Fichte despre "Trăsăturile fundamentale ale epocii contemporane" (1806), care voia să fie un tribunal al luminismului, și a și fost pentru cei contemplativi, dă o periodizare a istoriei după două puncte de vedere, cel al rațiunii și cel al libertății, ambele trebuind să constituie scopul final. La început domnește fără rezistență rațiunea, dar fără conștiință de sine și fără libertate, – o stare de nevinovăție, care are explicit modelul său în mitul paradisului. Ei îi urmează epoca libertății și vinovăției incipiente. Libertatea ia aici direcția revoltei împotriva poruncilor rațiunii, pentru că ea le consideră drept o autoritate exterioară, neștiind că sunt chiar cele ale ei. Această dezvoltare se încheie cu lupta deschisă împotriva rațiunii, libertatea eliberată sărbătorește sfârșitul general al tuturor valabilităților superioare. Această epocă este înțeleasă de Fichte ca cea a luminismului și o tratează ca epocă a vinovăției depline. Dar

libertatea nu poate subzista ca pur dizolvantă, adică ea nu poate subzista fără rațiune. Ea trebuie, deci, odată trezită, să vadă în sfârșit că valabilitățile cărora ea se adresează sunt cele ale ei. Ea descoperă astfel unitatea ei cu rațiunea și trebuie să se întoarcă la aceasta, împlinind propria sa esență. De aceea Fichte vede ridicându-se în cursul ulterior al istoriei mondiale o epocă a justificării și sfințirii incipiente, la al cărei început el descoperă propria sa acțiune filosofică. La a cincea și ultimă epocă stă prin urmare sinteza perfectă a ceea ce era unitar în principiu încă de la origini, sinteza libertății și rațiunii, epoca de aur a viitorului, justificarea și sfințirea absolută.

Două lucruri frapează în această construcție istorică: unirea regresului și progresului și mersul inegal al ambelor momente ale scopului final, rațiune și libertate. Starea de fericire este la început și la sfârșit, nefericirea se află la mijloc. Dar ea este o stare profundă numai prin considerarea rațiunii. Ea este tocmai vinovăția. Dar vinovăția este o fază a libertății care se întărește. Libertatea începe în concepția istorică a lui Fichte cu neantul: la început este rațiune potențială fără libertate, la mijloc este libertate eliberată fără rațiune, abia la sfârșit se găsesc amândouă și se înalță reciproc la desăvârșire. Mersul libertății în istorie este deci un progres univoc, în timp ce acela al rațiunii începe cu regresul, ca să urce din nou pornind chiar de la această stare de inferioritate. Libertatea și rațiunea descriu oarecum curbe diferite în același timp. Ele se intersectează și se ocolesc până când se întâlnesc în final.

Pentru metafizica istoriei acest lucru nu este fără semnificație. Aici se află începutul înțelegerii că devenirea omenirii, chiar dacă este explicată teologic-idealist, nu poate fi înțeleasă doar din unitatea unui singur principiu.

### III. *Filosofia istoriei a lui Hegel*

Filosofia hegeliană a marcat încheierea acestei lupte intelectuale, care a depășit cu mult unilateralitățile predecesorilor și a întrecut în măreție tot ceea ce a realizat filosofia în problema istoriei. Deoarece pentru cercetările ulterioare această concepție istorică constituie un obiect de confruntări permanente, în mai mult decât o singură privință – și tocmai în raport cu problema ființei spirituale – atunci nu trebuie evitată aici o privire generală asupra tezelor sale. Trebuie spus că tezele următoare formează numai o selecție din tezaurul ideilor hegeliene, și nu pretind la completitudine. Ele sunt selectate în raport cu ceea ce urmează.

1. Metafizica rațiunii a idealismului se transformă la Hegel într-o metafizică a spiritului. Purtător al procesului istoric este "spiritul obiectiv", o esență de ordin superior omului singular, o substanță-spirit generală cu mod de ființare propriu și viață proprie. Spiritele individuale se comportă față de ea ca accidentalități. Nu ele, ci el este propriu în ele, și numai el singur există.

Indivizii sunt numai impregnări incomplete ale esenței sale. Ei nu subzistă niciodată în afara sa, sunt purtați complet de el. Ele s-ar putea desigur "separa" de acesta, dar "spiritul separat" este sortit pieirii.

2. În spatele acesteia se află teza generală principală: spiritul este totul. El este, după Hegel, și adevărul nespirtualului, al materialului, al viului – numai că nu tocmai în forma sa proprie. El se trezește în om, ajunge conștiință, se recunoaște în ea, dar în nici un caz complet. El, ca substanță comună necunoscută, rămâne în spatele multiplicității indivizilor. Și aceștia trăiesc din el și în el.

3. Substanța-spirit generală nu este numai purtător, ci și conducător al procesului universal. Rațiunea este guvernare universală. Planul cursului istoriei este revenirea la sine a rațiunii.

4. Esența rațiunii este libertatea, iar scopul final al istoriei este ființa libertății, autorealizarea ei. De acest scop final este orientat automat și procesul, pe care poate să-l urmeze în ea și omul singular. Și în fapta lui se află totdeauna inconștient pentru el tendința spiritului spre sine însuși.

5. Istoria universală este de aceea "progresul în conștiința libertății". Aceasta este legea ei internă principală. Spiritul este într-adevăr "liberul în sine", dar libertatea este numai atunci "reală" când cel care o are știe despre ea. De altfel, el este în realitate mai degrabă neliber. Din toate timpurile, popoarele au fost libere în măsura în care au fost "conștiente de libertatea lor".

6. Cu toate acestea, nu întreaga pondere se află în stadiul final, și în aceasta constă deosebirea principală a concepției lui Hegel de cea a lui Fichte: procesul însuși este esențialul istoriei, fiecare stadiu este o formă proprie a spiritului, care nu se mai întoarce. În rezultat, procesul este doar suspendat, moștenirea istorică a popoarelor este conservarea adevărului în ele. Pe linie de conținut, situate laolaltă proces și rezultat, considerate în totalitate, trebuie să coincidă. Căci "adevărul este întregul".

7. Într-un proces astfel înțeles, un "spirit universal" unitar trece într-adevăr prin multiplicitatea formelor istorice. Dar întrucât el trebuie să se desfășoare în acestea, atunci el se descompune într-o multiplicitate de "spirite ale popoarelor". Și cu aceasta el propulsează diferite "principii" sau idei principale ale spiritului istoric. Spiritele singulare ale popoarelor au fiecare propriul lor "principiu", care trebuie să realizeze sarcina lor în lume. Procesul istoric este succesiunea spiritelor popoarelor, și, de aceea, ca istorie ideală, el este modificarea "principiilor" spiritului.

8. Autorealizarea unui astfel de "principiu" începe în viața istorică a unui popor cu mult înaintea conștiinței principiului. Principiul acționează ca misiune intern-fatală, simțită în mod nedeterminat în câmpul dat al popoarelor timpului. Realizarea principiului însă este autorealizarea poporului.

9. Acestuia îi corespunde periodicitatea în dezvoltarea unui spirit al poporului în tinerețe, apogeu și bătrânețe. Tinerețea unui popor, timpul

înălțărilor hotărâte, este, după Hegel, epoca cea mai fericită din istoria lui. Aici individul este ascuns încă complet în spiritul comunității, semi-inconștient; el n-a ajuns încă la autonomie față de acesta, se simte în întregime membru al întregului. Aici poporul creează inconștient din principiul său. Cu cât el atinge mai mult maturitatea și bătrânețea, cu atât mai mult creația trece într-o savurare a rezultatelor. Forța însă se diminuează în plăcere; individul iese în relief, se simte autonom, se separă deci de întreg. Acesta este începutul descompunerii. Un popor care a realizat menirea sa, nu mai are nimic de căutat în lume. El dispare. Beneficiarii rezultatelor sale sunt într-adevăr popoarele următoare, care poartă în lume un nou principiu.

10. Mijloacele autorealizării spiritului sunt pasiunile private ale indivizilor. Rațiunea se folosește de ele, prin ele omul este înșelat: ea îl face ca, în urmărirea scopurilor personale să activeze și să ajute să se realizeze totodată un altceva, un principiu comun. Aceasta este "viclenia rațiunii" în istorie. În această formă rațiunea guvernează, după Hegel, ca providență în istorie, și cu aceasta se corelează la el poziția particulară a libertății. Omul servește principiului fără ca să știe. Moralitatea sa este însă aceea de a face aceasta tocmai știind și din autodeterminare liberă, de dragul principiului. Astfel libertatea sa este inclusă în predeterminare.

11. În general, nici individul, nici mulțimea nu știu ce este "voitul" propriu-zis în voința și

străduința lor. Tot ce este măreț în istorie se întâmplă însă acolo unde el antrenează conștiința și este urmărit prin intervenția liberă a persoanei. De aceea este important ca mulțimea să fie întrebată ce "vrea" ea într-adevăr și în realitate. Aceasta este misiunea și acțiunea individului mare din punct de vedere istoric. Oamenii mari ai istoriei nu sunt aceia care apar în fața mulțimii cu ideile proprii și o antrenează oarecum către ceea ce ea nu "vrea", ci aceia care știu să spună mulțimii ceea ce "ea vrea în realitate". La fel de puțin ca ființa liberă fără conștiință, nici voința nu poate proceda altfel: trebuie să știi ceea ce vrei. Individul se înalță la măreție istorică prin aceea că se ridică la conștiința spiritului comunitar. El oferă deci acestuia ființa lui pentru sine.

12. Din acest motiv, orice corectare forțată a istoriei, orice apel la "ceea ce ar trebui să fie", orice revoluționare anorganică, orice savantlâc al individului sau al unui grup, orice ideologie proiectată este iluzorie. Real-istoric nu există decât mersul permanent și necesar interior al spiritului obiectiv. A-l prejudicia înseamnă orbire. Pentru orice timp, adevărul este ceva determinat, și pentru fiecare altul: acela, care în mișcarea spiritului obiectiv este în devenire, respectiv care corespunde acelei progresii istorice specifice lui. În felul acesta orice pesimism este fals: binele nu este prizonierul scopului final, ci el este totdeauna prezent aici, este inclus totdeauna în realizare. Numai acela nu-l poate vedea, care nu are nici o legătură cu el. Din acest motiv, el și vrea un pretins "mai bine". El este însă depășit de istoria

însăși, tocmai istoria exercită critica; și aceasta prin faptul că lasă să cadă ceea ce nu este apt de schimbare. Ea este totodată tribunalul lumii.

#### *IV. Filosofia materialistă a istoriei*

Este de prisos a supune unei critici tezele lui Hegel. Ele au fost criticate adesea, și totdeauna cu același efect. Desigur, se poate arăta ușor unde și cum ele depășesc speculativ limitele a ceea ce poate fi susținut, dar cu aceasta se câștigă puțin; căci atunci punctelor de vedere competente le lipsește modalitatea de concepere a bogăției fenomenelor istorice cuprinse în ele. În această privință nu mai încapă nici o discuție că ele sunt întemeiate metafizic și că orice critică privește numai consecințele acestei întemeieri. Astăzi, nimeni nu poate accepta tezele în forma în care se află. Dar, cu toate acestea, se bănuiește ușor că nu se procedează corect doar prin simpla lor eliminare. Se întâmplă aci ceea ce intervine adesea în filosofie: ceea ce este ușor de combătut nu-și află sensul în ceea ce poate fi combătut.

De aceea, sarcina unei cercetări ulterioare va fi nu numai de a critica aceste teze, ci și de a elabora o poziție valorificatoare. Nu se poate anticipa cât de mult este această sarcină una eminent afirmativă, dar neîmplinită până acum<sup>1</sup>. În mod

---

<sup>1</sup> Vezi partea a III-a, cap. 18.



provizoriu este însă suficient de a considera de partea oricărei valorificări în tabloul istoric construcția ca atare. Și pentru aceasta este instructiv de a opune metafizicii istoriei a lui Hegel replica ei, pe cea "materialistă".

Aceasta din urmă a fost creată de Marx în opoziție conștientă cu Hegel. Ea nu este în principiu o teorie istorică, ci o teorie socială, dar se extinde atât de puternic în dimensiunea istorică, încât rezultă în acest fel o concepție istorică constructivă. Opoziția apare însă prin aceea că ea pleacă nu de la sfera spiritului, ci de la cea a trebuinței și economiei.

După Marx, în istorie hotărâsc totdeauna relațiile economice, și în special relațiile de producție. Ele decid nu numai asupra pieței, bursei, politicii comerciale, nu numai asupra costului vieții și prosperității exterioare, ci chiar și asupra curentelor spirituale și schimbării lor. La baza oricărei manifestări umane și a oricărei desfășurări a relațiilor umane se află nevoia vitală permanentă. Omul trebuie să-și conserve viața sa. El trebuie să creeze ceea ce are nevoie, trebuie să "producă".

Crearea depinde din nou de mijloacele și forțele cu care el lucrează. Tipul de unealtă, de forță naturală folosită, tipul propriei forțe de muncă, pe care el o implică, constituie ceea ce este hotărâtor. Forma de producție este deci determinată de mijlocul de producție. O unealtă simplă poate să dețină oricine, mașini însă poate deține numai capitalistul. Apariția mașinii ca mijloc de producție obligă pe acela care lucrează cu ea la o relație de serviciu,

care restructurează din temelii viața lui. Forma de producție a devenit alta și cu ea și forma de viață.

Prin ea însăși forma de producție conduce continuu la o formă de societate determinată. Ea face să se nască clase întregi, le conferă trăsături, direcții de interese și relații sociale cu alte clase, ascute contradicțiile și face să se nască "lupta de clasă". Astfel, ea parcurge structural viața socială, politică, spirituală. Căci orice fel de relații sociale se imprimă în tendințele, ideile și evaluările spirituale. Dar aceasta înseamnă: forma societății este totdeauna determinantă pentru "ideologie".

Ca urmare a acestei dependențe triplu stratificată intervine și faptul că noțiunea de ideologie se lărgeste enorm și cuprinde în sfârșit plenitudinea lumii spirituale cu toate domeniile sale specifice: morala, știința, cultura, arta, concepția despre lume, religia. Pe diversitatea istorică a raporturilor de proprietate și muncă se ridică deci, în deplină dependență cu ele o tot atât de multiplu variabilă suprastructură de concepții, moduri de gândire, aprecieri valorice, prejudecăți, iluzii. Fiecare tip de clasă, fiecare formă de viață socială apare în acest mod urmată necesar de epifenomenul spiritului particular, care îi corespunde (al "conștiinței" spune Marx, dar el înțelege astfel întregul tip și direcția vieții spirituale). Deci, nu spiritul determină ființa istorică, ci ființa devenită istorică – în final economicul – determină spiritul. Și nu spiritul conduce istoria, ci el este condus foarte grosier în ea de către forțele economice.

Desigur, și el trebuie să reacționeze la acestea. Ideologia se dovedește totuși ca un factor istoric – unul într-adevăr secundar, dar odată apărut nu fără o considerabilă forță de șoc. Acest lucru apare la Marx foarte plastic în teoria luptei de clasă, căci aceasta este dusă în numele unei ideologii specifice. Engels și perfecționatorii ulteriori ai teoriei au mers și mai departe, până la un fel de interacțiune a ideologiei cu economia, chiar la o adaptare reciprocă a lor. Dar cu aceasta raportul fundamental, cum l-a desemnat Marx, că întreaga viață spirituală este determinată numai de către forțele economice, că tot ce se produce nou vine din același izvor, nu este suspendat.

Nici aceste teze nu ar trebui să fie criticate aici. De altfel ele sunt discutate în timpul nostru mai mult decât oricare altele. Fără îndoială că nu a fost spus încă ultimul cuvânt despre ele. Criza în raport cu ele nu ar trebui să se afle atât de mult în câmpul problemelor filosofic-istorice, cât în cel sociologic și social-politic. În acesta însă este vorba de o prea mare modernitate și actualitate. Pentru problema noastră, principialul se află la alt nivel. Și cu aceasta tezele intră în altă perspectivă.

## *V. Deficiența principială în filosofia istoriei*

Dacă se compară filosofia istoriei a lui Hegel și Marx, atunci surprinde în primul rând numai opoziția. Este o opoziție aproape contradictorie de

situare, în care o teorie pare să nege punct cu punct ceea ce afirmă cealaltă. Deci, în măsura în care, cum este de așteptat, în amândouă se ascunde un sâmbure de adevăr, trebuie să concluzionăm că greșelile se află de ambele părți în unilateralitatea punctelor de plecare; și întrucât acestea există în ambele laturi pe anumite fenomene, care se pot indica totdeauna, atunci trebuie conchis că ambele teorii au în vedere numai un fragment al fenomenului total al istoriei.

Totuși, nu se scapă ușor de aceasta. Acolo unde o opoziție se apropie de raportul contradictoriu, acolo trebuie – așa ne învață logica – să se afle la bază un *genus* comun. Pentru teoriile contradictonii, acesta poate să se afle numai în comunitatea unei presupoziii neexprimate. Și dacă aceasta din urmă se dovedește greșită, atunci rezultă greșeala fundamentală a ambelor ca ceva comun.

În acest punct se poate interveni din nou. Este de întrebare: unde se află principiul comun, în raport cu care teoriile se contrazic una pe alta? Acesta nu trebuie căutat în cadrul tezelor ci, cum s-a spus, în spatele lor, ca neexprimat. Trebuie să se considere, deci, ambele perspective în structurile lor logice. În forma construcției se trădează presupunerea metafizică.

Ceea ce se arată aici este ceva absolut simplu – chiar prea simplu. Ambele teorii presupun dependența univocă între factorii procesului istoric. Aici nu este vorba despre o dependență temporală în proces – aceasta ar putea fi și una omogenă între asemănători –, ci de o dependență

situată în altă dimensiune, în sine atemporală, a grupurilor de fenomene eterogene în ființa istorică; în final, deci, e vorba de un raport de dependență între ființa nespirtuală și cea spirituală. Căci de aceea nu există nici o dispută cu privire la faptul că, în conținutul general al unei faze istorice, există totdeauna cea mai strânsă și comună relație a ambelor. Se întreabă numai dacă faza dezvoltării spirituale determină pe cea "materială" (economic-socială) sau aceasta pe cea spirituală.

Deci, aici se află ceea ce este comun ambelor teorii. Și abia de la acest ceva comun se poate concepe mai precis opoziția. Ambele caută să înțeleagă întregul ființei istorice dintr-un singur grup de fenomene. Dacă se desemnează în cadrul întregului ființa spirituală ca nivel superior, cea a economicului ca inferior, atunci se poate spune formal: Hegel caută să înțeleagă întregul "de sus în jos", Marx "de jos în sus". Ambele caută însă să conceapă aceasta exclusiv dintr-un scop, chiar unul contradictoriu. Hegel nu lasă nici un spațiu ca, alături de spirit și autorealizarea sa, să poată interveni autonom încă și lucruri economice în dezvoltarea istorică; Marx, din nou, nu prevede nici un spațiu de joc original al tendințelor spirituale alături de efectele formelor de producție. Deci, ambele coincid în aceea că lasă ca valabilă numai dependența unilaterală, ireversibilă, excluzând însă din capul locului îmbinarea determinațiilor autonome ale diferitelor niveluri. Ambele concep ființa istorică pur monist, admit numai un izvor al forțelor determinante – ca și când ar fi hotărât că

acestea nu ar putea să subziste multiplu distincte, complet autonome unele de altele și să mențină echilibrul.

Astfel amândouă comit aceeași greșeală, dar cu caractere direcționale inverse. Aceasta se poate exprima și așa: ambele procedează ca și când ar trebui să se plece de la alternativa că ființa istorică ar putea fi determinată în mod singular sau numai "de sus", sau numai "de jos". Ambele omit că aceste două cazuri nu mai constituie nici o alternativă, că disjunția nu este completă, că pot exista încă foarte multe forme ale determinației. Într-un curs istoric pot colabora nu numai determinări eterogene – se pot război, limita reciproc sau chiar intensifica –, ci pot exista încă și alte niveluri ale ființei istorice, în afară de cele situate extrem, și acestea pot contribui tot atât de mult, ca și cele cu determinare particulară și autonomă, la întreg. Forma societății, de exemplu, care nu este ca atare nici o formație economică, nici una spirituală, ar putea să aibă din partea sa, alături de alți factori care intervin în ea de sus sau de jos, propria sa lege, care, ca determinantă autonomă, ar trebui să aibă influență asupra întregului.

Ceea ce au comun teoriile extreme în unilateralitatea lor constituie, într-adevăr, situația problematică a filosofiei istoriei – astăzi deja una veche, dar în nici un caz una depășită. Ea arată deficiența tipică a conceperii problemei însăși: problema este abordată din două părți, dar nu este surprinsă în totalitatea și plenitudinea ei.

## VI. Aspectul metafizic general al situației problematice

Ceea ce rezultă dintr-o astfel de situație eronată se observă cel mai bine în faptul că ea revine în numeroase probleme. Desigur, ea este cel mai mult cunoscută în metafizica organicului. Până astăzi se combat acolo două teorii opuse, mecanismul și vitalismul. Primul explică “de jos”, al doilea “de sus”. Principiul cauzalității este și rămâne o categorie a nivelului inferior al ființei, al naturii anorganice; teleologia dimpotrivă – și orice vitalism operează cu ea, fățiș sau acoperit – este și rămâne o categorie a straturilor superioare, a conștiinței. Că organismul ar putea să aibă și un principiu determinativ propriu, care să se opună autonom celorlalte două, aceasta este o a treia posibilitate, care este ușor de înțeles, dar nu câștigă teren față de prejudecățile dominante și de mult înrădăcinate, deși nu lipsesc pentru aceasta chiar indicii empirice.

Nu mult schimbată este situația în problema antropologică, care preocupă astăzi din nou capete de seamă. Omul este o ființă plural-stratificată, este cel puțin esență spirituală și fizică la un loc. Problema ar fi înțelegerea lui chiar din această stratificare. În locul acesteia, vedem câștigând teren din nou teoriile care vor să-l înțeleagă sau numai ca spirit (aproximativ din etos și libertate), sau numai ca natural. Printre ultimele trebuie socotite și acelea care procedează cu mijloacele unei psihologii orientate naturalist-științific.

În general se poate spune că în metafizică domină tendința de a concepe formațiile complexe unilateral-monist, de sus sau de jos, cu categorii care nu sunt ale lor proprii, și care, în cel mai bun caz constituie doar momente parțiale în acestea, care nu pot concepe însă particularitatea întregului. Este vorba aici de prejudecata tradițională: explicația "dintr-un principiu" ar fi cea mai bună, simplitatea ar fi pecetea adevărului. Se ezită în fața oricărui tip de pluralitate a principiilor, există deja teamă de pluralism în forma sa cea mai simplă, ca dualism, dincolo de care nu se mai reflectează, de cele mai multe ori. Așa se ajunge la faptul că în metafizică avem două tipuri principale de explicare a lumii, care stau aproape nemijlocit față în față, cel mai adesea acut contradictoriu. Există explicația "de sus" și cea "de jos" a lumii. Prima nu se abate de la rațiune, spirit, idee, Dumnezeu, a doua – de la materie, legi naturale, cauzalitate. Una spiritualizează materia și natura, cealaltă coboară spiritul la o anexă a materiei.

Lunga serie a "ismelor" filosofice arată limpede această dualitate a tipului. Greșeala în punctul de plecare se răzbună în dezbinarea și neînfrățirea modurilor de gândire. Dualismul, de care se caută să se scape în ambele tabere, este astfel inevitabil. El revine în dualitatea taberelor înseși. Situația generală a metafizicii constă tocmai în această deficiență caracteristică. Greșeala este în principiu de ambele părți aceeași.



## VII. *Clarificarea ontologică a stării de fapt*

A descoperi o lipsă fundamentală și a o remedia nu este același lucru. Adesea în filosofie, perplexitatea începe abia după descoperire. În cazul de față nu se poate spune aceasta. Fenomenul total al "lumii", oricât de impenetrabil poate fi el în particular, arată totuși, incontestabil, și cognoscibil deja, caracterul stratificării. Dacă o dată cu punerea problemei se reușește să se aprecieze just cel puțin acest caracter, atunci deficiența se aplanează.

Pentru a înțelege multistratificarea este suficient de a se considera ce este în general cunoscut. Nimeni nu se îndoiește că viața organică se deosebește esențial de ceea ce este fizic-material. Dar ea nu subzistă independent de acesta, ci îl conține în sine, se bazează pe el; căci legile fizicului pătrund într-adevăr profund în organism. Ceea ce nu împiedică însă ca acesta să aibă, dincolo de ele, propria lui legitate, care nu se absoarbe în celelalte. O astfel de legitate supramodelează legitatea inferioară, general-fizică.

La fel este cazul și cu raportul ființei sufletești cu viața organică. Sufletescul este, așa cum dovedesc fenomenele conștiinței, complet neasemănător organicului; el formează evident un nivel propriu al ființei deasupra lui. Acolo unde îl întâlnim, el subzistă totdeauna în dependență cu el, ca ființă purtată. Noi nu cunoaștem, cel puțin în lumea reală, nici o viață sufletească, care să nu fie purtată de organism. Dacă s-ar vrea acum să se

conchidă de aici că aceasta n-ar avea de asemenea deloc determinații particulare și legi care nu s-ar absorbi în cele ale organicului, atunci iarăși nu s-ar recunoaște fenomenul și s-ar cădea sub incidența "explicării de jos". Psihologia a ridicat deasupra oricărei îndoieli faptul că aici guvernează o legitate proprie, specific sufletească; noi o cunoaștem, într-adevăr, încă puțin (psihologia este într-adevăr o știință tânără), dar tot ceea ce înțelegem din ea arată lămurit modul propriu, autonomia și nederivabilitatea ei. Deci, ființa sufletească este într-adevăr ființă purtată, dar în particularitatea ei este autonomă de orice dependență.

În sfârșit, de la depășirea psihologismului este un fapt bine cunoscut că nici domeniul ființei spirituale nu dispare în cel al ființei sufletești și al legității sale. Nici legitatea logică, nici specificul cunoașterii și științei nu se lasă epuizate psihologic. Și cu atât mai puțin sfera voinței și acțiunii, a valorizării, dreptului, etosului, religiei, artei. Toate aceste domenii se ridică, chiar prin conținutul fenomenului, cu mult peste domeniul fenomenelor psihice. Ele formează, ca viață spirituală, un nivel al ființei mai înalt și mai propriu tipologic, cu a cărei bogăție și pluralitate nu pot nici pe departe să se compare cele inferioare. Dar și aici guvernează același raport cu ființa inferioară. Spiritul nu se mișcă în aer, noi îl cunoaștem numai ca viață spirituală purtată – purtată de ființa sufletească nu altfel decât aceasta este purtată de organic și, mai departe, de material. Și aici, deci, și tocmai aici în

primul rând este vorba de o autonomie a nivelului superior față de cel inferior tocmai în dependența față de el.

### VIII. *Pluralitate categorială și legitate de dependență*

Se vede deci către ce se tinde într-o astfel de construcție nivelară. Raportul nivelurilor ființei se poate rezuma în trei puncte.

1. Fiecare nivel își are propriile sale principii, legi sau categorii. Niciodată ființa unui nivel nu se lasă înțeleasă în particularitatea ei din categoriile altuia – și anume nici din cele ale celui superior, căci ele nu se potrivesc, nici din cele ale celui inferior – căci ele nu sunt suficiente. Imperiul categoriilor nu este întemeiat monist; explicarea întregii lumi dintr-un principiu sau dintr-un grup de principii este un lucru imposibil. Acolo unde ea este încercată și cum este încercată, va conduce totdeauna la violentarea specificului categorial. Imperiul categorial este mai curând chiar unul stratificat. Pluralitatea sa este de același rang ca și cea a nivelurilor ființei.

2. În construcția straturilor lumii, nivelul superior este totdeauna purtat de cel inferior. În această privință el n-are nici o ființă autonomă, ci numai o ființă “susținută”. Această susținere se poate înțelege ca dependență completă a superiorului de inferior: fără natură materială nici

o viață, fără viață nici o conștiință, fără conștiință nici o lume spirituală. Direcția acestei dependențe nu se lasă inversată; nu se poate spune: fără viață nici o materie, fără conștiință nici o viață și așa mai departe; faptele vorbesc împotriva. Ei îi corespunde direcția dependenței în imperiul categoriilor: categoriile inferioare revin în cele superioare ca elemente, cele superioare se află deci în dependență de cele inferioare, ele nu pot rupe structura lor, ci numai supramodelează sau suprastructurează. Categoriile inferioare sunt mai tari. Această "lege a tăriei" este legea principală a dependenței categoriale.

3. Dependența nivelului superior al ființei nu aduce însă în general nici o prejudiciere a autonomiei sale. Nivelul inferior este pentru el numai baza purtătoare *condicio sine qua non*. Deasupra lui, structura particulară și particularitatea celui superior au spațiu de joc nelimitat. Într-adevăr, organicul este purtat de material, dar bogăția formelor sale și miracolul vieții nu provin din el, ci se adaugă ca un ceva nou. La fel este sufletescul peste organic, spiritualul peste sufletesc. Acest *novum* care se impune ca nou cu fiecare nivel, nu este nimic altceva decât autonomia sau "libertatea" categoriilor superioare față de cele inferioare. El este o libertate, care limitează dependența de măsura ei naturală și astfel coexistă cu ea în unitatea unui raport de nivelare categorială tranzitivă. Se poate enunța legea ei în unitate cu cea precedentă astfel: categoriile inferioare sunt într-adevăr "mai

puternice", dar cele superioare sunt deasupra lor totuși libere"<sup>2</sup>.

Legea tăriei și cea a libertății formează împreună un raport indisolubil, complet unitar; într-adevăr, ele formează în principiu o legitate de dependență categorială unică, care domină imperiul nivelurilor lumii de jos până la culmile sale. Această legitate nu exprimă nimic mai puțin decât sinteza dependenței și autonomiei. Cu dependența se ocupă toate teoriile filosofice, dar ele nu au în vedere o autonomie în dependență totală, tocmai pentru că dependența totală nu există în imperiul gradat al nivelurilor ființei. Dacă ar exista o dependență "de sus", atunci nu i-ar mai folosi; căci categoriile superioare fiind cele mai bogate, plenitudinea determinației lor, atunci când ar angrena ființa inferioară, ar determina-o pe aceasta nu numai suficient, ci ar supradetermina-o, și atunci aceasta ar fi de fapt total dependentă de ele. Dar ele nu se angrenează, ele sunt categorii "mai slabe", ființa inferioară are determinația sa completă din sine însăși. Nu există nici o dependență "de sus", ci numai una "de jos". Cea din urmă nu poate fi însă totală, pentru că plenitudinea conținutului ființei superioare este una cu mult mai bogată și nu este nici pe departe acoperită de categoriile inferioare, chiar acolo unde

---

<sup>2</sup> Firește, ambele legi au nevoie de o întemeiere mai corespunzătoare. Dar aici nu este dat spațiul pentru aceasta. O tratare mai exactă se găsește, în articolul "Legi categoriale" (Philosoph. Anzeiger I. Heft 2. Bonn 1926). La fel și necesarul pentru punctul 1 de mai sus privind pluralitatea categorială.

ele rămân în general în acțiune. Astfel, nivelului superior al ființei îi rămâne totdeauna un larg spațiu de joc al modelării categoriale autonome. Categoriile inferioare sunt, într-adevăr, cele puternice, dar și mai sărace și mai elementare.

Acum, se vede ușor cum ambele legi pun frână oricărei derivări unilaterale, oricărei explicări moniste "de sus" sau "de jos" a lumii și, deci, oricărei construcții metafizice din "isme". Explicării "de sus" i se opune legea tăriei, deoarece se admite numai dependența superiorului de inferior. Iar explicării "de jos" legea libertății îi distruge jocul, deoarece ea descoperă inaptitudinea categoriilor inferioare de a oferi plenitudinea modelării superioare. Într-adevăr, în mod fortuit, se poate afirma orice dependență dorită. Dar pentru fenomene se poate indica numai una foarte limitată. Să se considere în filosofie numai ceea ce confirmă fenomenele.

### *IX. Aplicare la problema filosofiei istoriei*

Ceea ce este valabil pentru "lume" este de asemenea valabil și pentru istoria, care se petrece în cadrul ei. Într-adevăr, aceasta valorează pentru ea într-un sens și mai îngust poate decât pentru viața organică sau oricare nivel singular al ființării. Căci în aceasta, istoria lumii pare că este edificată plurinivelar. Ea este un proces, în care factorii tuturor nivelurilor ființei intervin determinant, un

proces, deci, care, dacă este general, atunci poate fi înțeles totdeauna numai ca rezultată totală a forțelor eterogene, care se confruntă permanent.

Istoria este tot atât de mult proces economic cât și spiritual, tot atât de mult viață biologică cât și viață culturală a popoarelor. Condițiile geografice și climatice vorbesc în ea nu mai puțin decât ideile, evaluările, erorile, preocuparea filosofică; mijloacele tehnice nu mai puțin decât sugestia psihologică de masă; circumstanțele "întâmplătoare" nu mai puțin decât strădania planificată și angajarea energiilor spontane.

Această înțelegere este simplă și deloc nouă. Ea a însoțit implicit munca sobră a istoricului pretutindeni acolo unde aceasta se apropia de sensul sarcinii ei. Actualmente ea a rămas mult mai puțin teoriilor filosofico-istorice. Așa se ajunge la faptul că ea capătă o semnificație inversă, comparativ cu ultimele.

Cel mai bine se observă aceasta în retrospectiva celor două teorii istorice reprezentative ale secolului al XIX-lea, a căror opoziție a fost dezvoltată mai sus. Metafizica hegeliană a istoriei explică nu numai unilateral, din spirit, procesele istorice, ci, mai mult, ea presupune că aceste procese nu sunt în principiu nimic altceva decât procese spirituale. Aici dispar cel puțin nivelurile inferioare ale evenimentului istoric aproape complet, comparativ cu cele ale vieții spirituale, iar în măsura în care sunt luate în considerare, sunt totuși iarăși apreciate numai după factorii spirituali cărora le corespund.

Același lucru este valabil și pentru metafizica “materialistă” a istoriei. Ea nu este numai preocupată să înțeleagă orice eveniment istoric din relațiile economice, ci, mai mult, ea presupune implicit că toate evenimentele sunt de înțeles în principiu pornind de la sfera economică. Formele sociale și ideologiile sunt incluse complet în această sferă de evenimente, apar în ea numai ca reliefări, anexe, epifenomene. Într-o astfel de grosieritate nu mai este, desigur, nevoie să se reproșeze unilateralitatea lui Marx și a celor mai de seamă continuatori ai săi. Orice prevedere a înțelepților folosește însă aici puțin, atât timp cât există în tendința teoriei faptul de a ascuți unilateralitatea și după conținut, iar tendința, odată devenită automată, se prelungește fără opreliște în semiînțelegerea unui larg corp de adepți.

Se poate spune, cel puțin, că în ambele cazuri avem în față transferul unilateral de importanță pe un nivel al ființei istorice, care depreciază celelalte niveluri, și le prejudiciază de asemenea. Dependența totală construită aduce cu sine faptul că se pune toată greutatea pe ceva pretins independent. Hegel greșeste nu numai față de legea tăriei, Marx nu numai față de cea a libertății, ci amândoi micșorează plenitudinea ființei istorice.

Deci, orice construcție unilaterală se dovedește eronată. Deficiența teoriilor contradictorii se bazează aici, ca și în cazul conceperii lumii, pe o prejudecată comună: și aici și acolo este vorba de o prejudecată monistă. Abia prin înlăturarea acestei prejudecăți se deschide drumul



pentru o procedare adecvată înțelegerii fenomenului total.

## *X. Consecințe pentru o concepere posibilă a procesului istoric*

Pentru conceperea istorică lucrurile stau la fel ca și pentru conceperea lumii: se poate arăta, absolut principial, cum trebuie remediată greșeala, deși sarcina care se ridică aici nu se poate rezolva în nici un caz fără dificultăți. Pentru aceasta se pot însă trage concluzii din chiar caracterul stratificat al ființei istorice. Ele se pot rezuma în punctele următoare.

1. Multistratificarea ființei istorice indică același raport principal ca cel al lumii în care ea se desfășoară. Într-adevăr, sunt, așa cum s-a arătat, aceleași straturi care o constituie. Legitatea de dependență categorială va trebui să fie, deci, în ele, și principial aceeași, deși ea poate să arate și unele particularități. Forțele inferioare trebuie să fie și aici cele “purtătoare”, iar cele superioare, “purtate” cum sunt, trebuie să fie totodată opuse acestora și autonome. De aici urmează că factorii particulari ai oricărui strat sunt nederivabili în specificul lor și că pot fi dobândiți numai pentru câmpul fenomenelor respective.

2. Structura sau forma deplină a procesului istoric trebuie să fie astfel una extrem de complexă. În ea poate să se desfășoare principial tot ceea ce

conține lumea în pluralitatea ființei. Și în măsura în care aceasta se desfășoară, toate aceste momente sunt în ea factori esențiali și autonomi.

3. Sarcina care se ridică de aici este una imensă, și în nici un caz nu poate fi realizată în limitele puterilor umane. Problematika principală a filosofiei istoriei are deci caracterul și destinul celor mai multe probleme fundamentale ale filosofiei: ea nu este soluționabilă complet, conține un rest irațional, fiind astfel o problemă metafizică veritabilă.

4. Totodată, cu această înțelegere ipoteza se orientează însă în altă direcție. Metafizica istoriei a idealismului căuta să dea o construcție totală a procesului; ea ordona în ea prezentul și prezicea viitorul (Fichte). Pentru aceasta era nevoie de știința unui scop final, de explicația evenimentelor ca realizare și împlinire sensibilă, teleologic determinată. Toate acestea s-au dovedit de nesusținut pentru pătrunzătoarea muncă a științei istorice. După această experiență, filosofia istoriei nu se mai poate gândi atât de ușor la a respinge evoluția procesului. Cu aceasta ea renunță la problema dezvoltării temporale și ajunge la o problemă prealabilă, care scrutează în altă dimensiune. Aceasta din urmă se află de-a curmezișul temporalității, iar raporturile care derivă din ea sunt raporturi categoriale. Și în măsura în care acestea sunt raporturi, care leagă straturile de ființare diferite ale pluralității istorice, atunci în ele este vorba de forme particulare ale angrenării categoriilor

eterogene. Cercetarea care este necesară aici este astfel una ontologică.

5. În sfârșit, cu aceasta se corelează încă o întrebare suplimentară, care se desfășoară în aceeași dimensiune și poate pe drept să fie considerată o problemă prealabilă: este problema purtătorului istoriei, mai precis, a structurii acelei configurații pe care "o are istoria"? Un astfel de purtător poate fi omul pur și simplu, sau ceva care se află dincolo de el: comunitatea poporului, omenirea, spiritul și formele sale? Această întrebare are avantajul că se poate trata în principal fenomenologic. Numitele configurații sunt toate accesibile analizei; unele dintre ele (comunitatea, poporul) au și fost supuse deja în mod repetat analizei.

Ultimele două întrebări, dintre cele mai sus numite, ar putea constitui înainte de toate situația problematică a filosofiei istoriei; nu în general și totdeauna, dar desigur a celei existente. Cea dintâi dintre ele (punctul 4) este cea cu mult mai intuitivă, mai complicată și mai vastă din punctul de vedere al conținutului, este metafizic mai cuprinzătoare. Pentru ea, a doua (punctul 5) constituie doar un preludiu. A doua, dimpotrivă, este una nemijlocit vulnerabilă. Obiectul ei permite orice limitări curente, iar fiecare cercetare parțială, care este realizată aici, oferă o parte din fundamentul necesar pentru tratarea problemei ontologic-categoriale.

Aici se află deci și punctul în care se inserează și cercetările cărții de față. Din plenitudinea ființei

istorice ele selectează însă numai ființa spirituală și se inserează astfel în acel punct, în care ființa istorică se deosebește fundamental de cea neistorică, dar nu ridică pretenția de a o epuiza cu această diferențiere a sa. Asupra ponderii factorilor nespirtuali în procesul istoric nu se poate și nu trebuie să se decidă în aceste cercetări nimic. Ele se situează dincoace de problemele metafizicii istorice propriu-zise, dar nu pentru a diminua pe vreuna, ci în primul rând, pentru a putea judeca care dintre ele este accesibilă unei tratări și unde s-ar putea insera aceasta. Ele nu sunt deloc, deci, cercetări de filosofie a istoriei, oricât de mult au avut de-a face permanent cu istoricitatea ființei spirituale, ci sunt absolut numai cercetări preliminare pentru o întemeiere posibilă a filosofiei istoriei și științelor spiritului.

## *XI. Repercusiunile asupra problemelor metafizico-istorice*

În măsura în care revenirea la întrebarea preliminară se realizează deja, în atitudinea față de problemele metafizicii, poate foarte bine să existe un concept despre aceasta și înaintea oricărei cercetări. Într-adevăr, aceste probleme devin pe deplin clare în noua atitudine, atât în cele pentru care se află un acces, cât și în acelea pentru care nu se găsește nici unul. Pentru explicare, să ilustrăm aceasta prin câteva exemple.

Între întrebările către care nu există nici un acces se numără următoarele: Este istoria tot atât de lipsită de perspectivă ca și un proces natural, sau ea este dirijată către un scop? Există în general în ea o tendință, care ar putea s-o determine? Domnește în ea necesitatea sau "întâmplarea"? Este în ea determinant omul cu voința sa? Are el în general libertatea în sens istoricește determinant? Sau există în istorie o rațiune determinantă străină, care determină cumva peste capul lui (cum susțin idealistii)? Mai mult, este istoria determinată valoric? Este ea realizarea a ceva, a cărui esență este fixată în ea, a cărui existență se află dincolo de ea, sau ea este un fenomen fără sens? Sau, cel puțin merge înainte, este ea un proces ascendent?

A căuta răspuns la astfel de întrebări ar însemna o extindere cu mult dincolo de fenomene. Acestea sunt problemele metafizice ale istoriei în sens restrâns. Ele sunt acelea care, o dată cu transpunerea în planul întrebărilor fenomenologice, sunt puse deoparte, ca și cum ar trece pe planul al doilea. Aceasta nu vrea să însemne însă că pentru ele n-ar putea să existe alte abordări și, dacă acestea s-ar deschide odată, atunci s-ar ivi, firește, și pentru ele posibilități de soluționare. Până aici calea ar trebui să fie oricum una amplă, în care nu ar trebui să se pășească fără o tratare atentă a întrebărilor preliminare amintite. O metafizică a istoriei, care ar vrea s-o reducă pe aceasta la situația problematică actuală sau s-o omită complet, adică la aceea care ar vrea să înceapă direct cu întrebările privind determinarea, teleologia sau rațiunea în

istorie, ar fi, desigur, dinainte sortită eșecului. Firește, concepții istorice de acest tip se pot respinge totdeauna ușor atât în sens afirmativ, cât și negativ –, dar ele sunt indiscutabil speculație goală, castele din cărți de joc.

Altfel stau însă lucrurile cu cea de a doua grupă de întrebări, care se situează în apropierea acelor și nu sunt nici mai puțin fundamentale, ci numai, poate, mai puțin exigente. Este istoria doar aceea a indivizilor separați, sau a totalităților superioare, o istorie a colectivului? Există în afară de aceasta și o istorie a unui general concret, care este mai mult decât un simplu colectiv? Formele schimbătoare istoric ale vieții economice, politice, spirituale au caracter colectiv, sau sunt de un caracter pe care și-l dă mai întâi comunitatea vie ca formă a ei? Există repetări, similitudini, legități ale cursului istoric, sau în istorie totul este absolut singular și irepetabil? În plus, în istorie totul este procesual-temporal, sau există în ea și supratemporal? Temporalitatea evenimentului este oare aceeași ca și cea a evenimentului natural? Este distincția evenimentului istoric față de alt eveniment în general una de temporalitate, sau numai o distincție în caracterul evenimentului în același timp? În fine, este istoria condiționată de conștiința istorică, și atunci în ce măsură? Și, deoarece conștiința istorică însăși se desfășoară în istorie, este oare numai ea însăși condiționată istoric, sau determină ea, la rândul ei, ca factor, cursul istoric? Sau poate ambele se află în interacțiune? Dar atunci ce formă ia aceasta?

Nici aceste întrebări nu se pot lămuri complet și, de asemenea, analiza structurii modului de a fi, aici indicat, nu conduce direct la rezolvarea lor. Dar cu ele se poate oarecum intenționa aici o soluție metodică. Căci aceste întrebări nu depășesc limitele experienței istorice, ele rămân principial aproape de fenomenele istorice. Numai că nu se poate începe cu ele, ci este nevoie de calea lungă a unei cercetări preliminare, care ea însăși necesită mai mult decât o muncă de o viață.

Astfel, ar trebui în genere să se dedice numai analizei fenomenologice a ființei spirituale, care este într-adevăr numai o parte a lucrării preliminare, o mulțime de trimiteri la modul cum trebuie abordate aceste probleme. Într-adevăr, se consideră desigur adesea că în ea se surprind anumite soluții, și numai o atitudine suficient de critică ar putea evita o eroare. Ceea ce se poate elabora, de exemplu, fără obiecție constituie totalități de natură spirituală în toate domeniile istoriei, care sunt purtate de colectivul de indivizi dar nu sunt identice cu el, ci sunt de altă structură și de alt mod istoric al ființei. Se poate elabora, în plus, raportul cu individul, cât și cu colectivul, și de aceea se ajunge la o considerabilă ruptură a legității lor proprii. Cât de mult însă se pot explica acestea ca legitate procesuală istorică, este o cu totul altă întrebare, care nu este deloc soluționabilă în aceeași măsură. Căci tocmai aceste totalități spirituale se dovedesc totdeauna istoricește, în ceea ce le privește, ca un ceva unic, în raport cu care analogiile rămân totdeauna ceva exterior. Mult mai

determinate sunt indiciile care se dau pentru raporturile cu temporalitatea. Ele ne arată fără univoc că specificul mobilității istorice trebuie căutat nu în timpul ca atare, ci în structura mișcării în timp, astfel încât elementele supratemporalului în istorie, adesea bănuite și susținute, se reduc, la o examinare mai amănunțită, la un minim, care nu o dată aparține realității istorice propriu-zise. În sfârșit, cel mai mult ar trebui detașată contribuția poziției conștiinței istorice în istorie. Și în acest punct, rezultatul cercetării este de asemenea unul nemijlocit actual, în măsura, desigur, în care el privește problema istorismului (care împovărează timpul nostru) și depășirea lui.

Această perspectivă este numai o orientare preliminară. Ea trebuie să se confirme mai întâi în cercetare. Ea privește, totuși, în cadrul situației generale a problemei istoriei numai o latură – desigur cea mai importantă, dar cu toate acestea nu întregul. Cealaltă latură o constituie problema metodologică.

## *XII. Logica istoriei și elaborarea ei conceptuală*

Dacă se trece de la ființa istorică la cunoașterea istorică, atunci se trece din lumina solară a realității în umbrele reflexiei. Specificul tuturor întrebărilor criticii este că ele s-au reorientat de la obiectul cunoașterii la aceasta ca atare. Așa a



procedat critica kantiană, e adevărat, numai în ce privește cunoașterea naturii. Apariția științelor spiritului și actualizarea dificultăților lor metodologice interne atrag nemijlocit după sine însăși *critica rațiunii istorice*. Și nici n-ar putea să fie altfel după eșuarea marilor construcții de metafizică istorică, cu toate că în legătură cu ele s-a promis atât de mult. Totuși, critica kantiană, în măsura în care s-a extins, fructifica deja în modul cel mai eficient filosofia teoretică. Astfel părea că ar trebui să se spere că extinderea ei la cunoașterea istorică va pune-o și pe aceasta pe o nouă bază.

De la înălțimea neokantianismului, problema a devenit sentențioasă. Windelband mergea în frunte, în 1894, cu deosebirea științelor “nomotetice” și “idiografice”. Ultimele sunt științele istoriei. Ele se deosebesc radical de științele naturii prin aceea că ele nu tind către general, către legile realului, ci către cazul individual ca atare, către unic și singular în felul său. Ceea ce relevă istoricul este totdeauna un individual, indiferent dacă este vorba de persoane, hotărâri, acțiuni sau de popoare, evenimente, evoluții de orice fel.

Aici intervine o problemă a cărei rezolvare exactă o datorăm lui Rickert. Orice știință se mișcă în concepte. Dar conceptele sunt, după natura lor, configurații generale; față de realitatea extensiv și intensiv infinită ele sunt totdeauna doar abreviații. În cazul științelor despre legi, ele sunt în elementul lor, căci legile sunt chiar generalități, în care se face abstracție de plenitudinea cazului concret. Elaborarea conceptuală în științele naturii este

tipică în felul ei, dar netransferabilă la istorie ca obiect al cunoașterii. Ea își și găsește aici limita. Obiectul individual, acolo unde trebuie să fie înțeles ca atare, nu suportă nici o generalizare. Într-adevăr, s-ar putea adăuga: chiar dacă în istorie legitățile n-ar trebui să domine mai puțin decât în natură, atunci cazul singular ar rămâne totuși inconceptibil. El este așa și în natură, numai că natura este indiferentă față de el, el privește numai legea. Știința istoriei privește însă singularul ca atare.

Conceptele individuale sunt ceea ce ar fi într-adevăr necesar aici. Dar tocmai acest lucru este imposibil. Conceptele sunt, după natura lor, generale. Orice concepere urmează drumul analogiei. Este totdeauna concepere "prin" ceva, care trebuie deja avut în vedere pentru aceasta. Acolo unde sunt date "concepte pure ale intelectului", "analogii ale experienței", acolo conceperea își urmează drumul obișnuit. Acolo unde orice obiect în sine este singular, și tocmai această singularitate trebuie prinsă, acolo conceperea ratează.

Aici se și află greutatea principală a științei idiografice. Ea se poate întâmpina cu considerarea conform căreia conceptele unui individual nu trebuie să fie concepte individuale. Se poate admite, cu Simmel, gândul unei "legi individuale" în istorie, și căuta astfel un fel de continuitate pentru știința legii. Dar amândouă ratează complet dacă se vrea să se valorifice metodologic și pentru științele spiritului. Metodele nu se lasă indicate constructiv ca regulile de calcul în știința exactă. Singura cale care s-a dovedit accesibilă a fost parcursă

de Dilthey. El leagă ideea unei științe istorice pur descriptive cu cea a "înțelegerii" în opoziție cu "conceperea", o metodă care valorifică conceptul doar ca mijloc de înțelegere, întocmai ca răul necesar al științei, și prin aceasta toată puterea este transpusă de la formarea conceptului la o înțelegere intuitivă, care se apropie în mai mult decât o privință de intuiția artistică.

Dar cu aceasta greutatea este aplanată doar practic și, în afară de aceasta, numai pentru acela care este în posesia unei intuiții istorice excepționale. O metodă indicabilă, care să se lase învățată și aplicată, nu s-a putut face din aceasta. Ceea ce a impus acest procedeu a fost numai măiestria personală proprie a lui Dilthey.

### *XIII. Problema valorii în cercetarea istorică*

Pentru punctele de vedere valorice intervine o a doua dificultate cognitivă, pe care istoricul o pune la bază fie conștient, fie inconștient. Din materialul faptic enorm pe care îl are în față, el trebuie să facă o alegere în scopul de a ajunge la o imagine generală. Selecția presupune însă puncte de vedere. Ce este semnificativ și ce nu? Este o chestiune bine cunoscută că aici intră în joc atitudini foarte diferite, pe care istoricul le aduce cu sine din tendințele timpului său. După Troeltsch, "obiectul istoric", ca ceva general conturabil, ia naștere abia printr-o stabilire a scopului "din afară". Nu este deci deloc nevoie să se gândească în prealabil

pentru aceasta o prezentare istorică tendențioasă proprie. Partinitatea interesului pentru anumite laturi ale întregului și concretului istoric a decis deja, totdeauna, asupra semnificațiilor în care se conturează o direcție a pătrunderii cognitive.

Dimpotrivă, se poate vedea cu ușurință a priori că un ideal de sobrietate istorică apare doar ca imperfect. Persistă și astăzi o cerință veche, adesea exaltată, anume "de a prezenta cum a fost". Nu trebuie să ne îndoim aici de seriozitatea ei. Poate însă de realizabilitatea ei. Căci faptul unei direcții de interese și de selecție nu poate s-o suspende. Dimpotrivă, orice idee a înțelegerii intuitive ajută, de asemenea, tot atât de puternic ca și cea a unei procedări pur descriptive.

Desigur, se pot distinge cu suficientă acuitate două feluri de puncte de vedere valorice, cel subiectiv sau cel cu care se vine, și cel obiectiv, scos din ponderea consecințelor istorice. Dacă Alexandru, Cezar, Napoleon sunt prezentați ca eroi ai timpului lor, sau ca aventurieri, care sunt scoși la iveală de valul istoriei, aceasta va depinde totdeauna de preferința, gustul, evaluarea în cea mai mare măsură a omului respectiv<sup>3</sup>. Dar dacă se valorizează semnificația campaniilor lui Alexandru pentru desfășurarea și particularitatea lumii eleniste, atunci nu este o chestiune de gust, ci pur

---

<sup>3</sup> Se amintește aici de "cameristul psihologic" al lui Hegel, pentru care nu există eroi, – nu pentru că între marii oameni ai istoriei nu ar exista nici un erou, ci pentru că el e camerist.

și simplu de considerare a corelațiilor istorice. Cu cât exemplele se aleg mai extreme, cu atât mai evidentă devine opoziția ambelor forme de valorizare.

Dar unde trebuie să stea limita dintre ele? Materialul faptic al științei istoriei nu se desfășoară în general în toate cazurile relevante atât de comod. Aici dispare orice delimitare; chestiunea, dacă în spatele valorizărilor introduse stau sau nu realmente calitățile valorice ale istoriei însăși, este în practică rar determinată univoc. Pentru aceasta n-avem nici un criteriu care să nu poarte deja un caracter valoric și care să nu fie într-adevăr subiacent aceleiași chestiuni.

Această aporie de valorizare iradiază în cele mai diferite chestiuni speciale. De cele mai cunoscute dintre acestea ține cea a periodizării, ca și cea a edificării epocilor istorice. Trebuie să se plece de la indivizii popoarelor și de la perioadele vieții lor? Sau de la istoria spiritului și ideilor (poate de la istoria religiei, cum a procedat de obicei istoriografia creștină)? Sau de la aptitudinea politică și războinică? Sau de la mutațiile interne ale economiei mondiale? Dacă există decupări, care se referă totodată în întregime la acestea, atunci este vorba de o chestiune la care nu se poate ajunge aici; căci fără o explicație, forțată, ea are puține șanse de a ajunge la un răspuns pozitiv. Consecința este că se ajunge și aici la nivelul considerat ca cel mai important. Decizia va consta totdeauna, deci, în valorizare.

#### XIV. *Ceea ce este principal pentru problema metodologiei*

Nu este deloc o întâmplare, dacă această dezvoltare a problemei metodelor, și anume în ambele sale direcții principale, rămâne nesatisfăcută; nu este deloc o întâmplare, că ea nu se lasă explicată corect, deși nu lipsesc propuneri ingenioase. Chiar pentru o critică a rațiunii istorice lipsesc, totuși, multe. Lipsește înaintea de toate ceea ce a reliefat critica kantiană despre caracterul cercetării metodologice simple, analitica pozitivă, produsul fundamentelor cunoașterii. Ea oferă, în măsura în care explică în general problema cunoașterii, o structură a fundamentelor. Aceasta este ceea ce se așteaptă încă în problema rațiunii istorice. Acest lucru n-a fost intenționat încă în mod serios nici chiar după orientarea problemei.

De ce este însă infructuoasă o simplă tratare metodologică? Tocmai pentru că ea pune înaintea o problemă secundară, pentru că ea vrea să înceapă cu ceea ce cercetarea efectivă încheie. Nu există nici o cunoaștere anticipatoare a metodelor înainte de cunoașterea lucrurilor, cunoaștere pe care ea o instituie.

Aceasta este o înțelegere care poate părea paradoxală unui contemporan. Nu e de mirare, epoca metodologismului în filosofie și știința pozitivă se află încă foarte aproape în spatele nostru. Este timpul sfârșitului secolului al XIX-lea, în care curentul pozitivist al muncii filosofice abia dacă mai lasă și altceva decât spicuirea în spatele

progresului științelor speciale. Și ce putea face pentru temă simplă spicuire mai mult decât mijloacele și căile, cărora acestea le datorează progresul lor? În această privință, ar fi vorba de o stare de inferioritate, dar cu toate acestea în nici un caz o eroare a filosofiei. Eroarea începe în primul rând, acolo unde filosofia își imaginează că luminează în acest fel calea activității de cunoaștere a științelor, arătându-le totodată căile, livrându-le metodele. Eroarea n-a întârziat să apară.

Principial aici trebuie spus: metoda este condiționată totdeauna de obiect, pe de o parte, și de structurarea actului implicat, pe care noi îl numim cunoaștere, pe de altă parte. Noi nu putem varia după plac ambii factori, ci ei trebuie acceptați așa cum sunt. Cunoașterea unui obiect determinat nu poate niciodată să premeargă unuia oarecare. Ea trebuie să se aplice suprafețelor de abordare ale obiectului care se oferă, adică la ceea ce este dat, – indiferent dacă aceste suprafețe sunt determinate prin specificul lor sau prin cel al obiectului. În toate cazurile, ea poate pătrunde mai departe numai plecând de la ele. Astfel pentru ea, calea și tipul de procedare sunt preformate. Ea nu le poate modifica pe amândouă. Poate, desigur, să le negligeze pe amândouă. Dar tocmai atunci ea nu este cunoaștere.

De aici rezultă următoarele: nu există, strict vorbind, nici o generalizare și nici un transfer al metodei de la un grup de obiecte la altul. Fiecare tip de obiecte necesită propria lui metodă. Părerea populară despre generalitatea căilor de cunoaștere

este greșită și a cauzat prejudicii. Aici există un tipic general al procedării numai în ceea ce este mai exterior. El constă în mult tratatele concepte: inducție, deducție, analiză și altele câteva. Dar tocmai acestea nu apar niciodată izolate în metoda reală a cercetării, nu o constituie; abia modul specific al aplicării lor, punctele lor de inserție, includerea lor într-o corelație mult mai mare constituie metoda. Ele nu sunt deloc o metodă, ci numai abstracții ale elementelor metodologice variabile.

Fiecare știință lucrează continuu la metodele sale, dar nu pentru că ea reflectă la metodă sau și-o face deja obiect al cercetării. Ea lucrează mai degrabă la metoda ei, întrucât abandonează complet obiectul ei. Progresul ei este o punere, probare, eșec, repunere permanentă, până ce se reușește un pas. Ea luptă cu obiectul ei ca să-l stăpânească, și această luptă este totodată reușita metodei. Metoda se maturizează secret în lucrul cu obiectul. Da, ea este identică cu progresarea acestei munci a ei. Ea își creează deci metoda sa mult dincolo de reflectarea la aceasta. Ea nu știe despre ea, deoarece ea o creează, și nu are nevoie să știe despre ea atât timp cât se află în creație reală.

De aici rezultă în continuare: toată știința despre metodă este secundară, este chestiune de reflexie suplimentară. Conștiința metodei nu premerge niciodată, ea poate veni doar ulterior. Nu se poate prescrie metoda precum o normă. Se poate să o ai, adică să fii în posesia ei fără o recunoști – și acesta este de obicei cazul unde se realizează o muncă de cercetare fructuoasă – , și de asemenea



poate să fie recunoscută fără să o ai, adică fără să fii în posesia ei – și acesta este cazul tipic al muncii epigonice, al metodologiei. Desigur nu este nevoie să se excludă posedarea și recunoașterea, dar de obicei ele nu coincid deloc. Și acolo unde ele există într-adevăr, acolo posedarea premerge, iar recunoașterea urmează.

Adevărații maștri ai unei metode, și mai ales deschizătorii de drumuri, știu mai puțin despre exactitatea structurii ei. Așa cum ei o găsesc în abandonarea la obiect, așa și lucrează cu ea. Rar se întâmplă ca ei să știe să spună multe despre ea. Și cine vrea să asculte secretul puterii lor, acela acordă importanță nu la ceea ce ei spun despre aceasta, ci la ceea ce ei au făcut într-adevăr. Este suficient că ei au puterea. Faptul dacă ei pot să și spună cum au făcut aceasta, nu mai îndeplinește nici un rol. Artă lor nu poate fi învățată.

Ca exemple ale acestei stări de lucruri pot trece cei mai mulți dintre marii istorici, care ne-au deschis original o parte a trecutului. La limita lucrării filosofice și istorice, Dilthey este un reprezentant singular al unei puteri metodice, pe care nici el însuși, nici elevii săi n-au putut să o lămurească metodologic, care s-a dovedit ca neinstruibilă și numai imperfect imitabilă. Pe terenul filosofic și istoric, Hegel ar fi trebuit să ofere un fenomen bogat în deschideri de mare stil. Mult discutata dialectică, care este forma internă a gândirii lui, ni se opune puternic în operele sale prin forța ei de deschidere. Știința lui despre esența ei a fost și a rămas ceva limitat. El o recomandă ca

pe un mod superior de "experiență", dar indicațiile rare, care trimit la aceasta, nu ne trădează secretul acestei experiențe. Noi trebuie să-l căutăm în cercetarea obiectului său, adică în întregul muncii sale de o viață. Această căutare este munca epigonului.

Ar trebui lămurit după aceasta de ce metodologia muncii epigonilor nu este în general proprie de a arăta căile. Acolo unde marile probleme reale au căzut în uitare, acolo interesul se orientează către "metodele" celor mari, de la a căror muncă el se și alimentează. Această spicuire poate fi fructuoasă – în felul ei – dar nu dacă ea recunoaște poziția ei și crede că luminează o nouă cunoaștere a lucrurilor. Metoda de lucru vie este ceea ce există mai întâi în orice progresare a cunoașterii; conștiința metodei este numai ceva ultim. Prima este deschizătorul de drumuri, a doua – numai aranjarea pe direcția parcursă.

Aici se și află temeiul obiectiv care a dus la eșuarea metodei filosofic-istorice.

## *XV. Istorismul și limitele sale în punerea problemei filosofiei istoriei*

S-a arătat mai sus cum istorismul, făcând din istoricitatea conștiinței istorice o temă, realizează o redirectionare a problemei metodei spre problema principală a procesului istoric. Nu ne preocupă aici aporia în care el intră cu aceasta. Nu ceea ce este negativ pentru el, ci rezultatul său

pozitiv de nepierdut este cel ce determină al treilea grup de probleme filosofic-istorice. Cum privim noi în interiorul istoriei? Cum suntem noi înșine condiționați istoric? Și cum este condiționată prin aceasta conștiința noastră istorică? Aceste întrebări ajung la dependența științei istorice de cea a situației istorice reale a omului, care o pune în mișcare. Ele sunt printre altele filosofic centrale, pentru că în direcția lor se află o posibilitate de soluționare pentru problema valorii în problema metodei – chiar dacă numai una relativistă.

Totodată aceste probleme conduc mai departe. Există conștiință istorică dublă. Celei științifice îi premerge o alta, naivă, care poate fi primitivă sau evoluată, dar care este în primul rând independentă de cea dintâi. Orice om trăiește, el însuși, o bucată de istorie, știe să povestească despre ea, o trece mai departe generației care se ridică. Alături de trăirea proprie apare astfel spicuirea din tradiția nemijlocită. Ambele sunt completate prin tradiția fixată – fie a familiei, a localității sau a ținutului – nu mai puțin însă și prin aceea care supraviețuiește în construcții, monumente, aniversări, sărbători, instituții și care se referă la trecut. Dar foarte multe altele țin de acestea. Toate la un loc constituie datul, terenul unei conștiințe istorice complet preștiințifice. Știința istoriei cunoaște însă foarte exact acest teren și-l folosește ca sursă, desigur cu prevedere, dar, cu toate acestea, în mod abundent.

Pentru conștiința istorică preștiințifică condiționarea istorică este, deci, mult mai

sesizabilă decât pentru cea științifică. Ea se deosebește de aceasta, înainte de toate, prin faptul că își poartă la vedere condiționarea sa, dar nu o neagă sau declară ca depășită, așa cum face cea științifică. "Contingenta" și nepăsarea ei, care-i constituie atitudinea anistorică, reprezintă în această privință tocmai tăria ei. Ea este încă complet captivată de tot ceea ce a ajuns din trecut în prezentul ei, nu are nici o distanță față de acesta. Dimpotrivă, conștiința istorică științifică începe prin faptul de a-și crea o distanță față de toate; ea ajunge până la desprinderea din această captivitate. Și această situație este evidentă în orice progresare, una durabilă și necesară. În această privință situația problematică creată de istorism pentru știința istorică nu este suprimabilă și toate tendințele de depășire se izbesc în această direcție de un zid puternic.

Pe de altă parte, tocmai această situație problematică pare totuși din nou ca una limitată. Ea se întărește totodată în captivitatea conștiinței istorice, în situația sa prezentă, în loc să o înțeleagă pe aceasta în devenirea ei, adică din trecutul de care ea este determinată. O astfel de înțelegere o are într-adevăr încă în sine captivitatea; ea dobândește însă alt raport cu situația, deoarece ea transformă în obiect faptul ei. Că aici se află un drum deschis, pe care se poate pași fără pretenție exaltată la rezultate deosebite, rezultă deja din reorientarea definitivă de la problema metodelor la problema obiectului istoric, care se desăvârșește cu aceasta. Căci aici se ajunge din nou la batosul fructuos al experienței, care se oferă conștiinței istorice.

Aci conștiința istorică preștiințifică oferă o nouă cale de acces. Ea este purtată complet de ceea ce se proiectează din trecut în prezent. După aceasta trebuie întrebat, ce are ea cu această "proiectare" și cum este ea constituită. Căci simplul fapt al acesteia este suficient de semnificativ: oricât de contradictoriu ar putea să sune, se află în el, totuși, o prezență a trecutului. Evident, aici ne aflăm în fața unui factor principal al structurii ființei istorice, în măsura în care el determină devenirea istorică și conștiința istorică.

## *XVI. Despre prezența trecutului în istorie*

Istoria nu este o simplă succesiune de evenimente. Ea este conexiune în fenomene, și anume, conexiune de un tip cât se poate de propriu. Ține de formele principale ale acestei conexiuni faptul că în ea trecutul nu trece și nu dispare în mod absolut, nu este complet mort, ci rămâne oarecum încă viu în prezent. Firește, nu sunt atinse cu aceasta în nici un caz unicitatea și irepetabilitatea. Prezența trecutului nu este repetare, nici măcar analogie. Trebuie numită, mai degrabă, ca un tip de conservare, o rămânere în prezent, în ciuda retragerii a ceea ce a ființat. Ea este mai degrabă ceea ce se poate desemna ca "prelungire" (Hineinragen) a trecutului în prezent.

Cum se proiectează (prelungeste), deci, trecutul în prezent? Câte feluri de astfel de "prelungiri" există?

S-ar putea crede mai întâi că nexul causal ar fi deja astfel. Aici trecutul determină totuși prezentul, deci se face foarte observabil în el. Și deoarece în istorie există, desigur, corelație causală, atunci ar trebui să fie căutat astfel aici și un prim mod al prelungirii. Totuși, nu se întâmplă deloc astfel. În raportul causal, cauza ajunge în efect, sau mai exact "trece în el". În această trecere, ea se consumă, dispăre chiar complet, deci nu se menține în efect, și nu mai apare în el. Dacă nu se cunoaște deja felul particular al procesului – fie din experiență, fie din cunoașterea legii –, atunci nu se poate recunoaște în nici un mod din efect particularitatea cauzei. Ea a dispărut în efect, deci nu continuă să existe în el, nu se prelungește în el. Dacă procesul istoric n-ar fi altceva decât proces causal, atunci n-ar mai fi dată nici o prelungire a trecutului în prezent.

Tocmai în opoziția cu raportul causal se pot concepe în deplină claritate tipurile principale ale prelungirii propriu-zise. Mai întâi, acestea sunt două, care nu se pot delimita cu precizie unul de altul, dar care se află, totuși sesizabil, într-o anumită opoziție.

Primul se poate numi prelungirea "implicită". El se întinde la tot anteriorul, care este încă viu în noi, care ne este propriu, care ne domină, dar care nu este simțit ca un anterior. Așa stau lucrurile cu marea masă a ceea ce supraviețuiește prin tradiție, întrucât el este încă simțit ca actual, de exemplu, cu moravurile, formele de comportare, obiceiurile, al căror sens original este uitat. El nu

mai corespunde concepțiilor actuale, care, cu toate acestea, continuă să subziste și sunt simțite ca "actuale"; căci fiecare le păstrează ca pe ale sale. Același lucru este valabil și pentru formele limbii și gândirii, pentru concepții (religioase, filosofice), pentru tendințele morale, juridice, politice, pentru idei și valorizări, pentru prejudecăți și superstiții. În viața practică, nu-și pune nimeni întrebarea de unde provin toate acestea. Ele nu sunt conștientizate ca trecut, nu sunt date în general obiectiv, dar ele n-au dispărut de asemenea în efectul lor. Ele continuă să existe încă, în ceea ce este viu, ca aceea ce au fost – nu neschimbate, dar recognoscibile celui cunoscător. Trecutul este aici încă prezent, dar neobservat, implicit.

Acestuia i se opune, ca al doilea tip, prelungirea "explicită" care se comportă contradictoriu pe toată linia. Aici, cel ce trăiește știe că trecutul s-a dus – fie că el îl are pe acesta obiectiv în fața ochilor sau îl "simte" pur și simplu ca trecut. El știe și despre "prelungere", și această știință a lui aparține formeii acestei prelungiri. Ea îi spune lui "aici" ceva oarecum ca o voce din trecut, ocazional este și simțită ca atare. Concepția "explicității" vrea să spună: prezența trecutului în conștiința despre trecut a prezentului. Orice autotrăire, care se menține în amintire, se proiectează explicit în prezent, cu nimic mai puțin tot ce se primește povestit, tot ce supraviețuiește în tradiția familială și locală, în legende și anecdote, ca și tot ce ne amintesc monumentele, construcțiile, ruinele, sculpturile. Un astfel de

trecut poate fi, firește, și mai viu în cei în viață, fără ca aceștia să aibă nevoie să știe explicit despre el. Atunci se acoperă prelungirea “implicită” cu cea “explicită” și se pot completa reciproc; trecutul istoric propriu-zis al unui popor se conservă în ea cel mai adesea în ambele forme, chiar și în segmente diferite și numai parțial acoperibile. Cu toate acestea, ambele forme subzistă și autonom, și se manifestă separat. Pentru prelungirea explicită, acest fapt este foarte evident atunci când se călătorește în țări cu culturi antice mărețe, și când vestigiile trecutului se impun în depărtarea, exoticitatea și particularitatea lor. Acela, ale cărui urme sunt ele, a dispărut din viața istorică, și numai astfel el se poate și “prelungi” prin actualizarea obiectuală.

O varietate specială a “prelungirii explicite” este cea mijlocită de scrieri. Ea formează o problemă parțială specială a ființei spirituale și va trebui tratată ca atare pe larg, mai jos. Explicitatea și obiectualitatea cresc aici în mod extraordinar prin puterea specială a scrierilor de a lăsa să apară inactualul. Nu este deloc o întâmplare că cercetarea istorică se ține în primul rând de această sursă.

Abia pe locul al patrulea intervine apoi știința istorică. Ea nu este, în nici un caz, identică cu sursele sale, chiar și acolo unde acestea sunt deja o coincidență ulterioară în descriere și prezentare. Totdeauna ea începe mai întâi cu evaluarea și valorificarea lor. De aceea ea rămâne totdeauna dependentă de formele principale ale prelungirii. Și pentru această dependență este caracteristic



faptul că ea constă într-o determinație dublă. Momentul selectiv determinat valoric al cercetării istorice și cel ce oferă direcția problemei se află aproape exclusiv ancorat în ceea ce se prelungește implicit, din trecut în prezent; materia care se oferă ei este, dimpotrivă, dată în cea mai mare măsură în prelungirea explicit-obiectuală. Deci, deoarece dificultatea metodică, ca și aporia istorică a conștiinței istorice, se află complet în primul tip de dependență, atunci este ușor de văzut că explicarea ulterioară a stării de fapt trebuie căutată în problema prelungirii implicite.

Acestei situații problematice îi vin în întâmpinare cercetările de care se ocupă cea de a doua parte a acestei cărți. Ființa spirituală ca fenomen suprapersonal este nivelul în care intervine prelungirea implicită.

## *XVII. Momente salvatoare în conservarea trecutului*

Nu tot trecutul se prelungește în prezent. Orice conservare a devenitului istoric se supune unei selecții. Dar nu părerea și estimarea hotărâsc cu privire la ceea ce se poate prelungi din trecut și ce nu, ci conținutul și particularitatea devenirii istorice însăși, atât a trecutului despre a cărui prelungire este vorba, cât și a prezentului în care acesta se poate prelungi.

Aici nu domnește nici arbitrariul, și nici o selecție conștientă; domnește numai schimbarea istorică a subsistemului. Ceea ce se valorifică în el

sau împotriva lui, se menține în noua structurare a raporturilor și rămâne prezent în ele.

De aici se poate concluziona că două sunt momentele în care se separă conservarea și dispariția. Pentru prelungirea implicită, ele se disting cu ușurință. Unul este ființa în acțiune sau ființa încă vie (a unui act moral, a unei concepții), este deci forța "lucrului" de a reține la sine cu o anumită continuitate spiritul durabil, chiar acolo unde el se schimbă de altfel în mod vizibil. Acesta se poate constata în doctrina dreptului și este valabil atât timp cât el este expresia simțirii dreptului real; a-l menține dincolo de aceasta înseamnă a-l simți ca învechit, și se ajunge apoi la tendința de a-l respinge.

Al doilea moment se află în caracterul prezentului, oarecum în forța spiritului viu de a restructura vechiul pe care îl are în sine, respectiv de a-l adapta convenabil noii forme de viață. Cel mai evident este acesta în forma statală, în constituție, în instituțiile publice. Atât timp cât un popor se dezvoltă plin de forță, ele sunt concepute într-o permanentă schimbare. Practic, abia dacă este posibil să poți scoate o nouă formă de stat, oricât de mult ai intenționa aceasta în timpul revoluțiilor. Noul, absolut real, rămâne totdeauna o încercare riscantă, este instabil, nedurabil în neverificarea sa; abia după o experimentare scump plătită el se poate consolida; și aceasta numai întrucât vechea verificare este reluată. Calea naturală este restructurarea organică din interior. Dar de

aceasta ține forța de restructurare a noului, care este în devenire.

Pentru prelungirea explicită este complet altfel, lucrul însuși nu mai supraviețuiește, tradiția nemijlocită este dizolvată. Aici hotărâsc momentele următoare. Se proiectează ceea ce se conservă într-un mediu cu o durată mai mare, în care acesta este "obiectivat" și reținut. Urmele timpului trecut pot depinde de piatră sau de scrieri, prin care ele ajung posterității. Pentru aceasta este nevoie în al doilea rând de o anumită atitudine a prezentului; timpul trebuie să fie deschis pentru vestigiile care i se oferă, el trebuie să aibă organul pentru acestea. Gustul și interesul trebuie să vină în întâmpinare. Opera scrisă sau de artă este plină și îngropată de un timp pe care nimeni nu-l poate înțelege, nu recunoaște ce "spune" ea, chiar dacă opera este în ochii tuturor. Toate renașterile sunt condiționate de convertiri interne spontane, ele sunt reinventări și redescoperiri.

Totodată aici intervine încă ceva esențial. Așa există, de exemplu, o evaluare a trecutului ca ceva demn și autoritativ, în măsura în care un prezent respectiv are nevoie de acesta pentru justificarea propriilor sale tendințe. Aici este invocată mai mult tradiția decât ceea ce este protejat și salvat. Așa a fost când întemeietorii imperiului se refereau la vechiul "imperiu roman de națiune germană", așa se întâmplă când cercetătorul religios se referă la Augustin și Luther. Nici filosoful nu disprețuiește un astfel de sprijin; "aceasta se află la Kant",

“aceasta se găsește deja la Aristotel” – astfel de invocări se fac auzite.

În sfârșit, nu trebuie uitat că la tot ceea ce se conservă ușor îi vine în ajutor o nevoie durabilă, o situație problematică durabilă, o înclinație general-umană. Multe concepții religioase arată o uimitoare tenacitate istorică, chiar acolo unde sunt de o origine foarte arbitrară, și nu mai corespund direcției culturale schimbate; ceea ce se observă la ele este o nevoie umană profundă, care nu se schimbă pentru conceperea schimbată a lumii. La fel stau lucrurile și cu principalele probleme ale meditației filosofice; ele se mențin în multitudinea eclectică și opozabilitatea sistemelor, pentru că lumea și viața oferă permanent omului aceleași probleme enigmatice. Chiar prejudecățile și nonvalorile evidente se mențin pe aceeași bază. Așa se menține nemărturisită superstiția în semne aducătoare de noroc și ghinion, chiar în timpul cel mai luminat, totdeauna luată în râs și totuși inextirpabilă. Omul se află permanent în aceeași perplexitate în privința a ceea ce nu se află în puterea lui, în privința a ceea ce el numește deci “hazard”. Neștiința sa în raport cu rezultatul viitorului apropiat este inevitabilă.

## XVIII. *Diferențierea domeniilor vieții istorice*

În ambele forme principale ale prelungirii există cu toate acestea aceeași diferență de atitudine generală a unei epoci. Există epoci fidele tradiției

și epoci care evită tradiția, acelea care mențin ceea ce este vechi chiar de dragul acestuia, și acelea care îl refuză chiar din cauza lui. Pentru acelea el este principial protejatul și salvatul, pentru acestea principial supraviețuitul și împovăraătorul. Într-un caz există presupoziția implicită: odinioară era mai bine, cei vechi erau mai înțelepți, stăteau mult mai aproape de divin; în celălalt caz: odinioară era mai rău, cei vechi încă nu știau ceea ce știm noi, influența lor este suspectă.

Se vede că în opozabilitatea acestei atitudini și valorizări se repetă ambele aspecte filosofic-istorice ale coborârii și ascensiunii – numai cu deosebirea că ele sunt aici perceptibile ca atare, nu le aduce în primul rând reflexia filosofică. Există atitudini principale în viața istorică a epocilor înseși, forme principale ale spiritului timpului. Dar filosofia, care își leagă teoriile de acestea, este istoric secundară, este purtată deja de ele, este cristalizarea lor abstractă. Se vede aceasta foarte clar atunci când se pun în opoziție secolele de sfârșit de Ev Mediu cu timpul Renașterii: acolo pietatea neabătută pentru tradițional, aici tendința de a se elibera pe toată linia. Și așa cum este atitudinea principală, tot așa este și cristalizarea filosofică.

Dar mai mult încă decât epocile istorice ar trebui să se deosebească în această privință diferitele domenii ale vieții istorice – mai ales ale vieții spirituale. Opoziția se transferă cu aceasta în simultaneitatea consubsistenței lor. După forma lor internă, aceste domenii sunt de o deschidere extrem de diferită față de propriul trecut. Și cu acest

fapt se corelează acela că și conștiința istorică însoțitoare este în ele ceva principal diferit. Există principal domenii spirituale orientate istoric și deturnate istoric. Și în funcție de dominarea sau retragerea lor în (din) spiritul timpului respectiv, se dovedește și acesta ca orientat sau deturnat istoric.

La o extremă a acestei gradări se află, fără îndoială, domeniul vieții religioase, mai ales acolo unde este vorba de religii ale revelației și ale întemeietorilor. El nu este numai orientat spre trecut, dar și trăiește pur și simplu din trecut, îl simte ca pe un prezent permanent, ca pe un direct suprapus peste timp. Un fapt original, localizat ca atare temporal, se află la bază obiectual-perceptibil; și această întemeiere nu se suprimă deloc prin modul de reprezentare religioasă, care îl înțelege ca etern-prezentul. Lui îi corespunde absoluta autoritate a actului original, a cărții sfinte. O religie, care pierde această prezență a trecutului, se pierde pe sine, încetează să mai fie ceea ce este, devine reminiscență.

Dacă, dimpotrivă, se pun la cealaltă extremă domeniul ingeniozității practice și dominarea naturii, tehnica, atunci opoziția devine evidentă. Tehnica valorifică într-adevăr achiziția anterioară în măsura în care îi ajută, dar nu o conștientizează ca trecut. Ea urmează totdeauna căile cele mai scurte pentru scopurile sale, trăiește complet captivată de ele, complet actual, ruptă de trecut. Desigur, ea are istoria ei, dar nu are deloc o conștiință istorică. Vechiul este pentru ea numai ceea ce a supraviețuit, noul este adevărul.

Între extreme se află o serie lungă de gradații. Este cunoscut cât de puternic își valorifică vechiul autoritatea sa în domeniul dreptului și cât de bine chibzuit este reluat acesta totdeauna, cât de tare se opune câteodată creației juridice. La fel stau lucrurile și cu forma socială, cu morala, moravurile dominante, chiar și cu limba. Numai că aici prelungirea trecutului este pretutindeni una implicită, în timp ce dreptul – deja prin cercetarea cazurilor de precedență – trăiește orientat spre trecutul lui, știe deci în mod obiectiv despre el. Mult mai mobilă și indiferentă față de trecut este economia. Într-adevăr, fidelitatea ei față de tradiție este deosebit de tenace în multe dintre ramurile ei, dar ea nu depinde de vechi numai de dragul lui, ea este doar reținută de el pe calea bătătorită. Dar aici intervin forțe de tipuri foarte drastice care o silesc să iasă din calea obișnuită. Una dintre aceste forțe este tehnica, altele se află în extinderea surselor materiale, iar altele în propriile lor crize de producție și circulație. Acestea toate se opun irezistibil inerției tradiționalului.

O poziție proprie o ocupă știința. Știința naturii, de exemplu, este complet neinteresată de trecutul ei. Ceea ce nu se confirmă ca adevărat, ea îl exclude fără scrupule, durabilul este adunat cu grijă. Astfel ea are o fidelitate aparentă față de tradiție, ea este în adevăr numai "calea ei sigură", care reține realizările. După salvarea bunului istoric, ea este complet anistorică.

Complet altfel este filosofia – și cu ea și alte științe ale spiritului. Aici nici o cale nu este sigură, ci numai o avansare care tatonează, totdeauna afectată de surse de greșeli, pe care nu le pătrunde. De aceea domnește o anumită nehotărâre față de trecut. Filosofia nu adună din progresare tot ce este realizare, nu salvează curent bunul istoric, nu poate totdeauna să îl recunoască. Astfel, ea trebuie să se confrunte permanent în progresare cu ceea ce ea lasă în urma ei, trebuie să se rehotărască cum trebuie să-l aprecieze. Ea trăiește orientată spre trecut, dar nu trăiește din el.

Mult mai greu este de a încadra aici artele. În ele pot merge mână în mână cea mai profundă pietate față de operele vechilor maeștri cu cea mai intensivă luptă pentru nou, chiar cu opoziția conștientă față de ei. Acolo unde formele stilistice domină creația, acolo ele se proiectează implicit în prezent; acolo unde ele ca atare devin explicite, acolo ele au devenit deja “obiective”, – “obiecte” ale unei conștiințe, în care se știu separate de ei (de cei vechi). Vechiul poate fi desigur respectat și admirat, dar nu se mai simte ca ceea ce este propriu. Noul care iese la iveală l-a lăsat deja în urma lui. Noul mod de a vedea, auzi, simți împinge continuu spre ceea ce îi este adecvat. El ca atare, în măsura în care este ceea ce se mișcă istoric, are legea lui proprie de mișcare și trăiește numai conform acesteia. În această privință, el este orientat spre trecut. El se manifestă pe sine însuși, cum se manifestă operele sale în prezentul etern.



## XIX. *Ființa spirituală în istorie*

Aceste considerații sunt numai indicații și indicatori direcționali ai unor cercetări posibile, care nu trebuie să fie realizate aici ca atare. Ele nu pretind nici originalitate, nici completitudine în vreo privință. Pentru cercetările viitoare, ele au numai valoarea că au condus complet de la sine, de la starea de fapt existentă în problema istorică, la problema principală a ființei spirituale. Ele trimit deci de la problema procesului istoric și structura sa, la problema structurii și modului ființei a ceea ce se află în procesul istoric, adică a ceea ce "are istorie".

Într-adevăr, nu numai ființa spirituală are istorie. Desigur, orice istorie este de asemenea și esențialmente istorie a ființei spirituale. Popoarele, statele, omenirea nu sunt spirit ca atare. Dar fără intervenția spiritului în ele, prefacerea care trece peste ele n-ar fi istorie. Orice spirit însă, acordându-i deci pondere mare sau mică, are fără îndoială istorie. Această teză sună astăzi ca ceva de la sine înțeles. Dar ea nu a fost totdeauna înțeleasă de la sine. Ea este judecata afirmativă fundamentală a istorismului. Ea este fundamental suficientă pentru a nu lăsa să se uite excesul istorismului.

Considerațiile de față au arătat, deci, cum istoricitatea unui anumit prezent depinde de prelungirea trecutului, cum prelungirea prezintă anumite forme principale, și cum acestea se schimbă multiplu, corespunzător structurii proprii

diferite a domeniului spiritului. Diferențele care se prezintă aici nu sunt deloc temporale, ci din acelea care revin în orice situație temporală. Deci, ele ca atare nu sunt deloc diferențe istorice. Dar cu toate acestea sunt distincții care trebuie să fie la rândul lor condiționate pentru structura procesului istoric.

De aici trebuie să rezulte în general următoarele: există condiții ale structurii procesului istoric, care ca atare nu sunt deloc condiții istorice. Astfel de condiții pot fi perceptibile numai într-o examinare, care privește într-o altă dimensiune – oarecum perpendicular în timp. Căci ele se află în structurile esenței – fie cea a ființei spirituale în general, fie cea a domeniilor spiritului sau a raportului ei cu acestea.

Aceste condiții structurale se pot urmări ce-i drept și înaintea problemei filosofic-istorice propriu-zise. Cu aceasta chiar nu este anticipată și ultima. “Istorie” sunt, strict luate, nu procesele parțiale, cum se desfășoară ele în domeniile singulare ale spiritului, ci în primul rând întretăierea lor, întrepătrunderea lor, stratificarea și intercondiționarea lor *într-un timp și într-un eveniment total*, pe scurt unitatea lor concretă. Analiza condițiilor structurale poate forma aici doar o muncă preliminară pentru filosofia istoriei. Calea este deci schițată.

Trebuie să se știe mai întâi ce este în general “spirit” în sensul istoric – spirit ca acela după care și în care se desfășoară procesele parțiale. Spiritul istoric nu este spiritul personal singular. El este un

fenomen total al altor ordini cantitative și trebuie numit în această privință pe drept "spirit obiectiv". Ceea ce spune prin aceasta nu trebuie luat din metafizică – nici dintr-una idealistă, nici dintr-alta de altfel –, ci numai din analiza respectivei stări fenomenale extrem de bogate.

În al doilea rând, trebuie, să se clarifice ce este important la aceste obiectivări ale spiritului, care poartă și conservă oarecum închis în "opere" un bun spiritual dincolo de schimbarea spiritului istoric. Modalitatea de ființare și legitatea acestuia este evident alta decât aceea a spiritului ce dăinuie și se schimbă.

Și, în al treilea rând, trebuie creată pentru amândouă o condiție preliminară: înțelegerea pentru spiritul individual sau personal. Ea va arăta că această sarcină nu este deloc cea mai ușoară. Dar constatarea, că persoanele par cel mai adesea date nemijlocit, aduce cu sine faptul că mersul cercetărilor trebuie să plece de la acest ultim punct al problemei.



## PROBLEMA VALORII ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ\*

### I

Multitudinea de opinii doctrinare nu trebuie să ne facă să ne înșelăm asupra faptului că în vremea noastră, târziu dar fără echivoc, problema valorii a ajuns în faza unei mature decizii. O confundare cu problema scopului nu mai este posibilă astăzi. De aceea, până și adversarii sunt de acord că scopurile constituie ceva ce se așază pe temeiul unui sentiment preexistent al valorii, că, deci, valorile sunt condiții pentru scopuri posibile.

Nu încapă nici o discuție asupra faptului că: (1) viața noastră este pe deplin înscrisă în planul valoricului; (2) acest conținut valoric se prezintă în general amestecat cu opusul său, nevaloricul; (3) cu toate acestea dăinuie în noi cerința de a ne legitima în lume prin ceea ce este valoric și (4) de a realiza valori. Aceste două cerințe din urmă cuprind întreaga sferă a etosului.

---

\* *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*, Actes du huitième Congr. Internat. de Philos. à Prague 1936, în: *Kleinere Schriften*, Bd. III: Vom Neukantianismus zur Ontologie, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1958, p. 327-332.

Este de asemenea de constatat că și alte valori decât cele morale joacă un rol în viață; e vorba anume de valori vitale, estetice, valori ale cunoașterii ș.a. Fiecare dintre aceste grupe de valori își are problematica ei aparte, de care trebuie să facem abstracție aci, în discuție reținând numai principiul general a ceea ce este valoros. Acesta converge în valorizarea practică.

În plus există un acord aproape deplin și asupra faptului că valabilitatea valorilor în viață este supusă unei schimbări. Fenomenul central îl constituie aci multitudinea istorică a moralelor, a orientărilor culturale și ideale, a tendințelor dominante și a orientărilor spirituale. Valori ca atare sunt date numai în conștiința valorii; se poate însă ca această conștiință să nu se bazeze pe unanimitate și nici pe o valabilitate durabilă.

În fine, nu încapă îndoială că această schimbare a valabilității își află terenul în raporturile de existență devenite istoricește, chiar schimbătoare ale vieții umane. Căci omul este pus mereu în fața altor sarcini, pe care nu le-a dorit, dar le-a provocat chiar prin comportarea sa. Ceea ce în puncte de vedere ideale trimite în direcția unei soluționări posibile, lui îi apare de fiecare dată drept valoare centrală; aceasta are pentru el actualitate, revendică valabilitate prerogativă.

## II

Aici avem de a face cu opoziția a două situații în care nu există unanimitate. Prima se referă la

conținut. Cu privire la valori ca dreptate, libertate, tărie de caracter și încă multe valori de bunuri nu încap nici o îndoială; cu totul altfel este situația în privința severității și blândeții, mândriei și smereniei, cutezanței și prudenței ș.a. Aceasta nu constituie însă o divergență principială, se poate face abstracție de ea.

Principială, dimpotrivă, este însă discuția dacă valorile în genere sunt ceva absolut ori relativ, dacă sunt dependente sau independente de stări reale ale lumii, dacă se supun sau nu opiniilor omului (sau chiar izvorăsc din acestea); în afară de aceasta, dacă existența lor se reduce la "valabilitatea" lor sau continuă să dăinuiască și fără ele. În fine, se poate întreba dacă e îngăduit sau nu să se vorbească de o "ființă" a valorilor. În acest punct discutabil se ascunde întrebarea fundamentală: ce "sunt" propriu-zis valorile?

Tezele extreme trebuie de asemenea eliminate de aci: conceperea valorilor ca: (1) norme eterne fără relație cu realul și (2) simple instituii ale omului, în virtutea bunului plac al său. Cea dintâi a fost îndeajuns respinsă prin opera "luminilor" și a istorismului, cea din urmă prin faptele eticii. Nici una nu-i potrivită cu fenomenele.

Urmarea este: există o anumită relativitate în valabilitatea valorilor, însă ea nu înseamnă dependența de părerile oamenilor. Dacă "valabilul în sine" și "ființa subiectivă a logicului" cad, atunci care este sensul pozitiv al existenței ei?

În chestiunea aceasta nu este vorba de obiecte de valoare (Wertobjekte); acestea ar putea fi create

ori nimicite, însă ființa lor valorică este cu totul altceva. Valorile sunt numai feluri (chipuri) ale ființei valorii (Wertvollsein) însăși. Ele nu sunt create, însă sunt cumva "realizate"; căci nu stă în esența lor faptul de a fi reale. Dar dacă ele au o ființă, atunci aceasta este, în orice caz, altceva decât realitate.

### III

Dar valorile nu există nicidecum în afara oricărei relații cu realul. Mai întâi există raportarea (relativitatea) lor la purtătorii valorii. Orice fel de valoare se poate prezenta numai într-o modalitate determinată a realului (valorile etice în persoane cu esențe "libere", cele estetice în perceperea sensibilă, valorile de bunuri în lucruri, raporturi, situații ș.a.); ea stă sau cade împreună cu ființa purtătorului ei. Dar aceasta nu înseamnă că valoarea ar fi dată deja o dată cu simpla ființă a purtătorului ei; în aceasta ea doar își află condițiile.

În afară de aceasta există în esență valoric receptată condiția opusă, relativitatea la ceea ce este valoros "pentru cineva". Valorile de bunuri sunt în genere, de pildă, numai un a fi valoros (Wertvollsein) "a ceva pentru cineva" (valoare nutritivă, valoare utilitară ș.a.); la fel sunt valorile vitale "pentru" ființa vie, cele estetice "pentru" cel ce contemplă. Chiar și în valorile etice este un astfel de moment: fidelitate, siguranță, prietenie, iubire sunt valoroase "pentru" cel ce le prețuiește. Aceasta este ce-i drept numai o valoare de bunuri aferente, însă ea îi aparține, totuși, în mod esențial.



Comportamentul moral privește totdeauna persoane care sunt afectate de el, și tocmai aceasta îl face important.

În al treilea rând există însă și condiționarea valorii prin tipul de situații. În orice fel de stare de lucruri în viață este valoros un alt comportament (în pericol-curajul, în emoție-stăpânirea de sine, în relații-tactul, în concurență fairplay-ul). Aristotel spunea: fiecare virtute își are domeniul ei de ființare (περὶ τῆς), adică relativitatea ei la felul circumstanțelor de viață. Aci se înrădăcinează diversitatea binelui, precum și lipsa de conținut a unui principiu doar general.

De această din urmă relativitate ține și cea istorică, atât de invocată, care a fost tălmăcită ca "schimbare a valorilor". Se schimbă și situațiile de viață colectivă, cea economică, socială, politică; și o dată cu configurarea acestora unele grupe de valori determinate devin actuale (adică decisive pentru viața însăși), iar altele irelevante. Cele din urmă dispar totdeauna în conștiința valorică orientată în actual; cele dintâi, dimpotrivă, se mișcă spre centru, dobândesc recunoaștere generală (apreciată apoi după ele) și în cele din urmă, se înalță conștient către norme. Acest "valabil" istoricește al lor este urmarea devenirii actuale a recunoașterii menționate aci.

Este important să avem clar în fața ochilor paralela dintre această relativitate istorică la situații generale de viață și relativitatea particulară la o situație tipică, specifică. Astfel, de aici rezultă că fiecare relativitate a valorii este una cel puțin la fel

de caracteristică precum și aceasta. Așa cum riscul vieții nu este valoros acolo unde amenință pericolul, așa cum stăpânirea de sine este agitație gratuită acolo unde nu există patimi, la fel sunt lipsite de sens simțul civic într-un mediu de sclavie și ascultarea oarbă într-un stat parlamentar. Valoarea unuia, ca și a celuilalt persistă, numai că nu își află nici un spațiu de joc; condițiile realizării sale nu sunt date. Că lumea reală nu este pretutindeni și totdeauna așa cum ar trebui să fie ea pentru configurația actuală (Aktuellwerden) de valori determinate (și pentru valabilitatea lor în conștiința valorii), aceasta nu se află în ea, ci în ceea ce devine (Gewordene) istoricește. Se poate constata însă în ea că valoarea a ajuns la actualitate și valabilitate pretutindeni acolo unde raporturile s-au configurat într-un "anumit fel".

#### IV

Din acestea să lăsăm să decurgă consecințele. Mai întâi considerarea subiectivistă că valorile ar fi o simplă funcție a "valorizării". Nu există o relativitate a valorilor la opinie – fie aceasta a cuiva izolat sau a mediului de viață –, deoarece, dimpotrivă, opinia (și valorizarea) depind de faptul dacă valorile există și sunt în momentul acesta actuale. Nimeni nu poate să se entuziasmeze pentru ceva ce în starea dată nu "este" entuziasmant. În fapt el ar putea chiar să greșească (poate să vadă eroism, acolo unde nu este), însă nu în evaluarea a ceea ce a vizat; astfel, el va prețui, pe bună dreptate, și așa-zisul eroism. Este imposibil

ca ceva să se învedereze ca valoros, dacă cel puțin la conceperea dată a faptelor, nu este și valoros.

Mai departe următoarele: orice așa-numită relativitate a valorii – chiar cea istorică – nu este relativitatea proprie a ființei valoroase însăși, ci numai una: (1) a condițiilor ființei înfățișării (ivirii) sale și a actualității sale în real și (2) a “valabilității” în conștiința valorii. Căci aceasta din urmă se orientează după configurația actuală (Aktuellwerden). Deoarece orice condiții ale ființei aparțin de materia valorii (adică de conținutul ce revine valorii), întreaga realitate cade astfel de partea materiei valorii. Aceasta nu este dată chiar în orice timp; aristotelician vorbind:  $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\iota}$  nu este totdeauna de față.

În afară de aceasta însă mai urmează: “dacă” este de față (dacă astfel sunt date condițiile de ființare), atunci comportamentul “este” în orice clipă valoros – fără considerarea faptului dacă acesta și este simțit de cineva ca valoros – precum și dacă valoarea este sau nu “valabilă” în momentul acela. Este imposibil ca ceva care este valoros aici și acum, să nu poată “să fie” realmente valoros de fiecare dată în aceleași împrejurări; dar nu este deloc imposibil ca el să nu poată fi considerat “valoros”. A fi valoros nu e tocmai același lucru cu a fi considerat – ca-valoros (fürwertvoll-Gelten).

În felul acesta, dacă așa-numita “relativitate a valorii” e mai degrabă doar neconfirmarea istorică a ființei ei actuale și a valabilității ce decurge de aci, se dezleagă atunci enigma pentru

care ea se atribuie atât de perseverent valorilor înseși: aceasta are loc datorită faptului că valabilitatea se ia totdeauna drept model de a fi al valorii însăși. Ceea ce s-a dovedit, evident, o eroare, dar cu aceasta cade și relativitatea ființei valoricului ca atare.

În oricare referire la schimbarea realului, valorilor le rămâne astfel un mod cu totul determinat de independență (caracter absolut – Absolutheit): tocmai cel al caracterului valorii însăși, ori al ființei valoroase proprii (de pildă, ființa valoricului unei comportări determinate în împrejurări determinate). Acest caracter absolut apare cel mai clar în supratemporalitatea a ceea ce este valoros (Wertvollsein), chiar și acolo unde realul valoros este doar efemer. Constituie o eroare a spune că numai ceea ce-i etern poate avea valoare eternă. Chiar și efemerul are o valoare eternă. Caracterul său valoric constituie tocmai eternul în el. Valoarea unui lucru este tot așa de puțin legată de durata acestuia, pe cât de legată este valoarea unei propoziții de licărirea și dispariția înțelegerii ei în capul omului.

## V

Pe această linie se poate uni relativismul îndreptățit al valorii cu absolutismul tot atât de îndreptățit al acesteia. Dacă ambele se mărginesc strict la fenomene și nu construiesc teorii, atunci ele se înlănțuie și se întregesc în mod armonic. Relativismului îi e de ajuns condiționarea istorică

a ființei actuale și a “valabilității”, ceea ce este recunoscut și de către adversari; pe de altă parte, absolutismul se mulțumește cu dăinuirea ființei valoricului, chiar și acolo unde ea nu este actuală și nu “valorează”, ceea ce nu atinge faptul relativității istorice.

Ambele teorii conțin nu numai adevăr, ci sunt una pentru alta absolut indispensabile. Căci abia relativitatea valabilității arată ce este sensul unei existențe independente; și abia acesta relevă ceea ce poartă cu sine relativitatea. Dincolo de aceasta numai luate amândouă, împreună, pot să clarifice enigma conștiinței valorii.

Dacă, însă sentimentul valorii este unul relativ la stări temporare, atunci el pare a fi și nesigur. Deoarece noi nu avem însă nici o altă cunoaștere despre valori, ar însemna astfel că orice sesizare a valorii ar fi nesigură. Este deci important să se clarifice ce poartă cu sine “ne-valabilul” unor valori anumite într-un timp anumit, care, față de alt timp, constă în “valabilitate”. Acest fenomen este clarificat pe deplin prin condiționarea temporală a ceea ce ființează actual; acesta din urmă se întregește dar prin conceptul lui Scheler de “cecitate la valori”, precum și prin cel introdus de mine sub denumirea “îngustime a conștiinței valorii”. Pentru înțelegerea acestui fenomen nu e nevoie însă de acceptarea vreunei mistificări a sentimentului valorii. E de ajuns că orice percepere a valorii (Wertfühlen) este după conținut limitată; căci nu toate valorile se pot sesiza concomitent, ele

fiind de recunoscut numai în măsura maturizării sentimentului valorii, – în dependență de configurațiile istorice în continuă schimbare ale vieții. De fapt, nici o conștiință a valorii nu recuză vreo valoare, pe care în genere o sesizează, dar ea cuprinde valori numai după legile deschiderii de sine ce îi este proprie.

Conceptul complementar necesar față de “îngustimea conștiinței valorii” îl constituie “schimbarea (fluctuația) privirii valorice” și a orizontului său, în interiorul domeniului valorilor. Văzută din perspectiva valorii, această schimbare înseamnă exact același lucru ca și condiționarea istorică a “valabilității”; căci ea decurge în timp și se află în dependență cu raporturile de viață care se schimbă necontenit. În orice timp însă conștiința se află în legătură numai cu o parte a lumii valorilor. Și această parte este în orice timp o alta. Valorile ca atare rămân însă nemișcate.

Ele nu se creează astfel nici numai de ceea ce este particular, nici de către spiritul obiectiv (așa cum presupunea Hegel). Chiar epocile pot “veni în vizibil” numai pentru ceea ce “este”. Spiritul însuși este stăpânit de noi și noi domenii valorice, bineînțeles întrucât ele însele există independent de acesta. În acest sens – și numai în acest sens – se poate vorbi de o “ființă ideală” a valorilor. Nu este nicidecum o ființă pentru sine (Fürsichsein), ci una în dependență de condițiile diferite ale ființării. “În sine”-le acesta există numai în raport cu actele de cuprindere (sesizare) valorică.

Forțele ce pun în mișcare conștiința valorii constituie adevărul relativității aparente a valorilor. Ele nu se află însă, nici numai în valori, nici numai în variabilitatea raporturilor de viață, ci chiar în automișcarea spiritului istoric. Văzută din această direcție însă, mișcarea conștiinței valorii este condiționată atât "de sus" cât și "de jos", concomitent însă și mișcarea proprie a spiritului.

Spiritul unui timp este determinat în esență prin teme ce provin din el – nechemate, dar nu totdeauna fără participarea lui –, și numai după apariția lui devin pentru el actuale grupe determinate de valori (în timpuri de luptă-curajul și eroismul, în timpul de construcție politică – dreptatea și simțul civic, în timpuri de dezvoltare economică – hărnicia și probitatea ș.a.).

Dar, întrucât, valorile se arată în conexiuni reciproce și în opoziții, ele sunt cuprinse laolaltă și în conștiința valorii; ele pot însă să se suprime una pe alta tocmai pornind de la ea: cele dintâi printr-un fel de afinitate între ele, cea din urmă prin afirmarea tiranică a unor valori izolate în conștiința valorii (fanatismul valorii).

În fine, orice viață spirituală privește încordată, chiar pornind de la sine, către noi valori. Ea abandonează ceea ce s-a întrebuințat (uzat) întrucât s-a consumat și dibuiește în direcția unor valori noi tocmai pentru că sunt noi. Toate normele au tendința să supraviețuiască în spiritul viu. Căci în cele din urmă spiritul devine cam așa cum s-a

voit. Atunci valorile, către care el a aspirat, încetează de a mai fi hotărâtoare – și aceasta nu pentru că situațiile de viață se schimbaseră, ci întrucât ele însele s-au realizat – și altele sunt împinse în locul lor.

Acești trei factori mențin în mișcare peregrinările conștiinței valorii. Istoriceste ei nu o lasă cu totul în repaus, constituie motivele unei revoluții progresive neobservabile, constante, liniștite a conștiinței valorii, care, ocazional, are parte și de transformări cât se poate de vizibile. Dar valorile însele persistă, ca tot ce este ideal, și nu sunt atinse de aceste transformări.



# ETICA

## *Introducere\**

### *I. Prima problemă fundamentală*

Tradiția gândirii moderne pune filosofia, în pragul travaliului ei, în fața a trei probleme actuale: ce putem ști, ce ar trebui să facem, ce ne putem permite să sperăm? A doua dintre ele valorează ca problemă etică fundamentală. Aceasta este în genere acea formă a integrării umane care conferă eticii caracterul unei filosofii "practice"; o formă a chestionării care pretinde a fi mai mult decât simpla prindere cognitivă a realului, și totuși, mai puțin decât arată în cele din urmă vederea și speranța umană.

Independent de orice garanție a dobândirii, independent de cunoașterea obiectivului condiționat și sesizabil, precum și de încrederea în ceea ce este îndepărtat, exterior, absolut ea se află la mijloc, între realitatea dură a vieții și idealurile oscilante ale perspectivei vizionare, inaplicabilă vreunei realități ca atare, și totuși mai aproape de

---

\* Nicolai Hartmann, *Ethik*, 2. Aufl., Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1935, p.1-16.

realitate decât orice teorie și orice nostalgie, alăturată întotdeauna de ceea ce este real, din această poziție interogând și având întotdeauna în fața ochilor realitatea a ceea ce este nereal în lumea datului.

Ea provine din ceea ce este mai apropiat, din curgerea vieții cotidiene firești, nu mai puțin decât din marile probleme hotărâtoare de viață, în fața cărora particularul se vede situat din nou, undeva. Desigur, acestea din urmă sunt cele care, *prin* dificultatea lui pro și contra permis odată, și apoi niciodată, îl smulg dincolo de semiconștiența reliefării, împingându-l spre o primă evaluare a vieții sale, spre o perspectivă inevitabilă, de o imprevizibilă responsabilitate. Dar nici în mic nu este nicăieri altfel, deoarece situația în fața căreia suntem puși prezintă, atât în mic cât și în mare, același aspect: ea ne împinge deodată spre decizie și acțiune, iar în fața acestui "trebuie să hotărâm" nu există scăpare. Ea nu ne spune însă cum trebuie să hotărâm, ce să facem, ce consecințe suportăm și ce trebuie să vrem.

În fața întrebării "ce trebuie să facem" ne aflăm în orice clipă. Fiecare situație nouă ne-o prezintă drept nouă; pas cu pas în viață noi trebuie să-i răspundem din nou, inevitabil și fără ca vreo putere să ne împiedice de la aceasta, adică să putem trece dincolo de necesitate. Iar la întrebări tot mai noi, acțiunea noastră, atitudinea noastră reală, răspunsurile sunt tot mai noi. Căci de fiecare dată acțiunea conține chiar hotărârea convenabilă. Iar acolo unde nu ne-a fost conștientă, totuși, o putem

recunoaște ulterior, eventual pentru a o regreta. Dacă găsim dreptate în acel pro și contra aceasta nu se află în întrebare și nici în situație, pentru aceasta nu există nici o necesitate, nici o călăuzire prin altul. În acest caz fiecare se raportează la sine însuși, ia hotărârea singur și de la sine. Și el singur poartă, dacă a greșit, răspunderea și vina.

Dar cine întrevede însemnătatea acțiunii sale? Cine cunoaște lanțul de consecințe, cine își dă seama de proporția responsabilității?

Faptul o dată consumat aparține realității, și nu mai poate fi făcut din nou neconsumat. Ceea ce a lipsit din el este irevocabil ratat, ireparabil în sensul strict al cuvântului. Situația este unică, nu se mai întoarce, este individuală ca tot ce este realitate. Dar ea este prezentă în mod irevocabil, este strâns împletită ca o verigă în corelația fenomenelor lumii. Același lucru este valabil pentru faptă, când aceasta are loc. Efectele ei atrag tot mai multe cercuri, modul ei de existență este o continuă producere. O dată împletită în existența umană, ea continuă să trăiască, nu mai moare; chiar dacă valurile care pornesc din ea și se sparg în mod felurit, slăbesc, se restabilesc în curenți mai mari ale cursului vieții, ea este nemuritoare, ca tot ce este realitate.

Oricât de nereală și de necauzală ar putea fi originea ei, o dată fixată în existența umană ea urmează o altă lege, legea realității și eficienței. Această lege îi conferă o viață proprie, o putere de a da forme sau a distruge viața și ființa, față de care regretul și disperarea sunt neputincioase.

Fapta crește dincolo de făptaș, îl marchează, îl pune la punct fără milă.

Nu în orice comportare umană vedem însă lanțul de consecințe. Dar orice are urmări, iar posibilitatea constă întotdeauna în faptul că ele atârnă greu, adesea cel mai mult acolo unde noi ne gândim cel mai puțin la aceasta. Și ceea ce în mic este valabil pentru atitudinea particularului, valorează sporit și pentru atitudinea unei comunități, a unei generații, a unei epoci. De ceea ce astăzi percepem, înțelegem, hotărâm, acționăm, depinde, poate, viitorul generațiilor. Viitorul culege întotdeauna ceea ce a semănat prezentul, după cum acesta culege ceea ce a semănat trecutul. În sens determinat, aceasta valorează și acolo unde ceea ce este vechi s-a perimat, iar ceea ce este nou, neexperimentat urmează să se formeze, acolo unde pătrund la suprafață forțe tinere, se agită forțe întunecate necunoscute. Aici se vede că până și modesta contribuție a particularului la inițiativa întregului se poate afla pentru secole sub povara unei ne bănuite responsabilități.

Aici devine evidentă seriozitatea problemei "ce trebuie să facem". Se uită prea ușor adesea sensul actual al problemei de bază privitoare la simplele chestiuni cotidiene, ca și când nu tocmai acestea ar fi cele care își au rădăcina aci și pot fi interpellate numai de ele. Desigur, nu e ca și cum etica filosofică ar urma să participe la discuție pretutindeni, în mod nemijlocit. Sarcina ei nu o constituie programul actual, unilateralitatea luării de poziție. Pe de altă parte, tocmai situarea la o

depărtare principială față de condițiile date, față de prezent, de ceea ce este contestat, o face să fie liberă și îi dă competența de a ne învăța ceva în această privință.

## II. *Demiurgicul în om*

Etica nu ne învață direct ceea ce urmează să se petreacă aici și acum, în situația dată, ci, în general arată cum este alcătuit ceea ce urmează în genere să se întâmple. Sunt posibile multe și diferite, care ar putea, în genere, să se petreacă. Nu se poate petrece însă în orice situație dată tot ce ar trebui în genere să aibă loc. Aici momentul, cu cerințele sale, menține spațiul de acțiune în cadrul a ceea ce ne învață conștiința etică. Etica creează o bază generală, pornind de la care actualul se vede în mod obiectiv, ca din perspectivă. Sarcinile individului și sarcinile epocii sunt față de ea cu totul particulare. Față de amândouă, ea păstrează aceeași distanță, pentru ambele ea înseamnă ridicarea deasupra cazului, eliberarea de influența din afară, de sugestie, de falsificare, de fanatism. Etica nu are alte procedee decât vechea filosofie; ea nu ne învață judecăți gata făcute, ci însăși "judecarea".

Tocmai în acest sens, etica își asumă întrebarea "ce trebuie să facem". Ea nu determină, nu descrie, nu definește "ce"-ul propriu-zis al imperativului, însă dă criteriile după care acesta poate fi recunoscut. Acesta și este motivul intern,

datorită căruia ea se situează deasupra oricărei dispute de orientări particulare, de interese și partide. Perspectivele ei se comportă față de cele ale cotidianului particular și public la fel ca cele ale astronomiei față de viziunea comună a lucrurilor. Cu toate acestea, tocmai punctele de vedere ale acelor orientări particulare își au justificarea numai în ea. Distanța nu reprezintă separare sau desfacere, nici o pierdere a văzului, ci numai perspectivă, privire de ansamblu și în idee, tendința spre unitate, totalitate, completitudine.

Caracterul “filosofiei practice” pierde aici orice îndrăzneală. Ea nu se amestecă în conflictele vieții, nu dă nici un fel de prescripții, care să facă aluzie la aceasta, nu este un codex de dispoziții și interdicții, ca dreptul. Ea se orientează direct spre ceea ce este *creator* în om, care să se vadă în orice nou caz nou, și în același timp să divinizeze ceea ce urmează să se petreacă ici și colo. Etica filosofică nu este cazuistică și nici nu trebuie să fie astfel niciodată; abia cu aceasta ar putea atunci să ucidă în om ceea ce trebuie să trezească și să educe: creativitatea, spontaneitatea, contactul intern viu al omului cu ceea ce trebuie să fie, cu ceea ce este valoros în sine. Aceasta nu este o renunțare la înalta sarcină a “practicului”. Numai astfel ea poate să fie practică: în măsura în care arată, întreține și maturizează tot ce este *practic* în om, respectiv ceea ce este activ și apt pentru creație spirituală în el. Telul eticii nu-l constituie punerea sub interdicție și închistarea omului într-o schemă, ci ridicarea lui la deplina maturitate și capacitate de răspundere.

Exprimarea *majoratului* intelectual al omului este adevărata transformare pe care ea o produce în om. Dar numai conștiința etică îl poate face pe acesta major.

În acest sens, etica este filosofie practică. Ea nu reprezintă formarea vieții omului peste capul omului, ci mai degrabă atragerea omului spre formarea liberă a propriei vieți. Ea este știința sa despre bine și rău, care îl pune în egalitate cu divinitatea, forța și competența sa de a se insera în fenomenele din lume, participarea sa la producerea realității. Ea este instruirea lui pentru a-și realiza menirea în lume, cerința de coparticipare la demiurgic, la crearea lumii. Căci crearea lumii nu este completă cât timp omul nu-și îndeplinește față de ea obligația sa de creator. El însă neglijează s-o facă, deoarece nu este pregătit, nu se află la înălțimea umanității sale. El trebuie mai întâi să-și îndeplinească obligațiile față de sine însuși. Acțiunea de creare, care îi revine în lume, este inclusă în autocrearea sa, în înfăptuirea etosului său.

În etosul omului se află laolaltă două elemente: haoticul și demiurgicul. În haotic se află posibilitățile sale, dar și pericolele sale; în demiurgic se află menirea sa. Să o realizezi înseamnă să fii om.

Spre demiurgicul din om se îndreaptă etica. Aici gândirea omului se află în căutarea și găsirea de căi spre sensul vieții. Astfel ea este gândire practică, înfățișează viața din unghiul ei de vedere. Etica nu este prima și fundamentală filosofie, iar

cunoașterea ei nu este nici prima știință, nici cea mai sigură. Ea este, totuși, un primat al filosofiei în alt sens: prima și intimă ei dorință, competența sa responsabilă, a ei μέγιστον μάθημα. Patosul ei este unul involuntar, condiționat din interior. Domeniul ei este un adyton natural al înțelepciunii, unul veșnic esoteric, măsurat cu cel al înțelegerii și al conceptelor pregnante în fața cărora și cel mai înțelept își oprește pasul plin de respect. Și totuși, ea este ceea ce e aproape și foarte perceptibil, tot ceea ce este dat și ce este comun. Ea reprezintă primul și actualul interes filosofic din om; din punct de vedere istoric, se deosebesc, în funcție de acest interes, mitologicul și filosoficul. Ea este izvorul și cel mai intim resort al gândirii filosofice și, probabil, al tuturor cugetărilor umane în general. Și ea este ultimul țel și cea mai îndepărtată perspectivă tocmai a acestei gândiri și semnificări. Că trăiește în viitor, cu privirea ațintită întotdeauna înspre depărtări, spre ireal și vede actualul însuși sub aspectul viitorului, aceasta ea o datorează faptului că trăiește în supratemporal.

### III. *Sensul "practicului" în filosofie*

Ceea ce trebuie să facem este mai greu de spus decât ceea ce putem să știm. Cunoștințelor nu le stă în cale nici un obiect solid, de nemișcat, existent în sine. Ideea despre el poate fi redusă la o experiență a lui. Ceea ce nu există în fața datelor experienței este fals. Ceea ce însă trebuie



să facem noi rămâne încă nefăcut, ireal, fără o experiență în sine, dată în prealabil. Așa ceva se poate realiza abia prin acțiune. Se caută însă "ce"-ul acestei acțiuni, și anume pentru a stabili abia după aceea acțiunea.

Aici lipsește opusul constant, prezența. Ideea trebuie să anticipeze aceasta până ce va fi prezentă. Îi lipsește corectivul experienței, care este prezentat numai în sine însuși. Ceea ce poate fi recunoscut aici, în general, trebuie în mod necesar privit *a priori*. Autonomia acestui apriorism poate fi, desigur, mândria conștiinței morale; în ea se află însă și dificultatea misiunii ei. Ce fel de autenticitate are cunoașterea etică, atunci când îi lipsește orice criteriu? Oare noblețea atitudinii umane este o dovadă evidentă atât de sigură, încât nu ar putea fi disputată nici măcar atunci când se spune în mod dictatorial: trebuie să faci! Oare nu este acesta condamnat să plutească veșnic în ipotetic? Oare aici nu domnește, de la caz la caz, multă discrepanță, relativitate, subiectivitate, deosebire? Ceea ce trebuie să fac eu azi, în anumite condiții, s-ar putea ca mâine, în condiții schimbate, să nu mai trebuie să fac și, probabil, niciodată în viață?

Prin urmare, este limpede că aici se strecoară din nou perspectiva falsă a cazuisticii, situarea apropiată față de singular și de ceea ce este dat. Cu toate acestea, problema distanței de actual nu se poate soluționa. Cine a vrut să știe unde este limita întrebării îndreptățite a "ce"-ului imperativului? Interesul practic se află, totuși, întotdeauna direct

lângă ceea ce este actual, pe care îl amenință mereu că îi scurtează restul perspectivei. Așa se face că obiectul eticii, în pofida generalității și demnității care îi revine, se află, totdeauna sub cea mai adâncă bănuială.

În acest sens, etica este din nou domeniul cel mai des controversat al filosofiei. Există oare o unitate a moralei? Etosul însuși nu variază după popoare și perioade? Și trebuie să credem oare că esența a ceea ce este bun în sine se modifică după perspectiva actualului? Oare aceasta nu ar însemna să negăm din nou acea autonomie a etosului, să punem la îndoială sensul propriu-zis al imperativului și pe cel al binelui?

Astfel ni se prezintă etica, chiar la primul pas înainte de aporia de bază: cum se pot dobândi principiile etice și cum putem fi siguri de ele? Nici o experiență nu ni le poate oferi; spre deosebire de ceea ce trebuie cunoscut, ele trebuie cercetate. Acolo unde, de fapt, le examinăm în opoziție cu realul și le găsim situate ca cerințe, acolo le găsim întotdeauna schimbătoare, deplasabile, înșelătoare, contestabile, de fapt în alte sfere ale vieții morale, nestatornice, mutate, schimbate, contestate. Prin urmare, pe ce trebuie să se sprijine etica ca știință?

Acesteia îi corespunde unicul sens al "practicului" în etică. În alte domenii ale cunoașterii practice știm întotdeauna, din altă parte, care este, în cele din urmă, țelul lor. În tehnică, în igienă, în jurisprudență, pedagogie, în toate, țelurile sunt bine stabilite, sunt prevăzute;

se caută numai mijloace și căi. Etica este însă practică într-un alt sens, s-ar putea spune, chiar într-un sens invers. Ea trebuie să indice singură scopurile datorită cărora sunt prezente toate mijloacele, și chiar țelurile superioare, absolute, care niciodată nu vor putea fi înțelese ca mijloace pentru altceva. Dacă, pe lângă aceasta, în anumite limite, o etică a mijloacelor poate exista pe drept, accentul cade, totuși, pe scopuri.

Prin urmare, sensul a ceea ce este practic este de fapt cel invers, decât în celelalte domenii. Cum se găsesc scopuri bune absolut ireductibile? Ce cale a cunoașterii duce spre ele, căci nu sunt dobândite din nimic real sau nici din ceva controlabil? Aceasta este aporia care se află în întrebarea "ce trebuie să facem?"... Ea este de o dificultate unică, este proprie numai eticii, reprezintă o parte din esența ei. Și totuși, este incontestabilă, este dată omului pentru care ea este indispensabilă. Oricum, fiecare trebuie să o soluționeze pentru sine, și dacă nu cu gândul, atunci cu siguranță, cu fapta. Omul nu poate să facă nici un pas în viață fără ca de fapt, să o soluționeze într-un fel sau altul. Este cea mai înaltă cerință în fața căreia el este pus. Dificultatea ei constă în corelația necesară a acelei demnități a autonomiei, a acelui suprem privilegiu, care evidențiază etosul omului. De ea depinde omul atâta timp cât trăiește.

Semeața putere nu i-a fost dată pentru acțiuni inutile. Ceea ce se află în joc este întotdeauna el însuși, inclusiv tocmai această putere a sa. Căci și pe aceasta o poate rata, o poate pierde.

#### IV. Abundența de valori ale realului și participarea la ea

Dar toate acestea constituie numai o parte a problemei etice fundamentale. Cealaltă parte este mai puțin actuală, mai puțin sare în ochi, și te obligă mai puțin; în schimb ea este universală, atinge mai mult întregul din om și viața omului. Prima problemă s-a referit la el numai prin acțiunea lui, iar la lume numai prin ceea ce există în sfera acțiunii lui. Cu cât această sferă a puterii este pentru el mai presantă, cu atât acea secțiune din existență, care reclamă de la el o exigență, îl împovărează cu o mare responsabilitate, se adresează hotărârilor, deciziilor sale, voinței sale – el, fiind în lume, totuși, numai o mică părticică trecătoare.

Dar atitudinea interioară a omului, *etosul său ca luare de poziție*, acceptare și respingere, respect și dispreț, dragoste și ură indică un alt mediu, de necomparat. Această luare de poziție își are, desigur, intensitatea ei maximă numai într-o anumită apropiere a eului; ea pălește o dată cu raza în creștere, de la o anumită distanță având doar caracterul unei nuanțe a sentimentului care vibrează ușor, la început neobservat. Dar acest raport de încordare nu încetează cu totul niciodată. El însoțește, poartă conștiința cunoscătoare, ca o uimire, ca interes, și, în cele din urmă ca moment teoretic de încordare a voinței de înțelegere, până la limitele forței sale de percepere. O conștiință pur teoretică a obiectelor este, prin urmare, o simplă

abstracție. În realitate, întotdeauna atitudinea practică o însoțește ca un curent subordonat, și uneori izbucnește plină de forță și deranjează prudența contemplării.

În acest caz, nu este vorba de vreun efect în afară, de vreo decizie cu urmări grave. Aici nu poruncește nici un imperativ. Cu toate acestea, și în simplele luări de poziție interioare se află ceva de înaltă actualitate și plin de responsabilitate. Căci esența proprie a omului nu este indiferentă față de volumul și tăria ei, ci se extinde și crește concomitent cu ea, și tot împreună cu ea se micșorează.

Pentru cel ce trece insensibil prin fața oamenilor și a soartei lor, pe care nu-l mișcă ceea ce zguduie, pe care sublimul nu-l înalță, pentru acela este zadarnică viața; el nu are nici o parte din ea. Cui îi lipsește organul necesar pentru sensul raporturilor vitale, pentru inepuizabila însemnătate a persoanelor și situațiilor, a relațiilor și a celor ce se întâmplă, pentru acela lumea rămâne fără sens, iar viața lipsită de însemnătate. Golul exterior și uniformitatea vieții sale este reflexul golului său interior, al orbirii sale morale. Căci lumea reală, în care el se găsește, valul vieții umane, care îl poartă și îl conduce, nu duc lipsă de variabilitate și plinătate. Ieșirea sa din gol în mijlocul abundenței este propria sa nesocotire a vieții. Astfel, pentru esența morală a omului există întotdeauna, alături de strânsa actualitate a acțiunii și imperativului, o a doua cerință constantă: participarea la plinătate; să fii sensibil la ceea ce

este important, să fii deschis pentru tot ce reprezintă sens și valoare.

Această cerință este interioară, mai tăcută, mai discretă decât cea a imperativului și a hotărârii voinței. Și totuși, în fond, ele sunt înrudite, este aceeași pretenție, veșnic nouă și viabilă, a deciziei interioare pro sau contra. Ea pretinde aceeași luare de poziție morală, pe baza aceleiași autonomii interioare, a acelorași principii etice.

Etica filosofică a nesocotit destul de des aceasta, s-a lăsat orbită de forța mai actuală, mai elementară a celeilalte cerințe, și prin această unilateralitate a avut repercusiuni deformante asupra desfășurării etosului uman. Orice etică pură a datoriei și a imperativului, orice morală pur imperativă comite această greșeală, anume greșeala ignorării plinătății vieții. Cine se află pe calea unui asemenea rigorism poate întreba, complet lipsit de înțelegere: la ceea ce este valoros nu trebuie oare, întotdeauna, mai întâi, să renunțăm? Oare valoarea morală nu este în genere, potrivit esenței sale, un etern neant, ceva ce trebuie să fie? Există oare în lume valori realizate? Cel care pune asemenea întrebări nici nu observă ce nesocotire a vieții, ce lipsă de recunoștință și de insolență îl ține prizonier. Ca și cum realitatea ar trebui, în mod necesar, să fie rea și inferioară valoric! Ca și cum de la sine, viața omului ar fi un joc contrar sentimentului, lumea ar fi o vale a plângerii, iar întreaga existență l-ar aștepta numai pe el, ca abia prin voința și acțiunile lui să obțină lumină, sens și valoare!

Etica pură a imperativului este amăgire morală, este orbire valorică față de ceea ce este real. Nu este de mirare că, din punct de vedere istoric, îi calcă pe urme tocmai pesimismul. Nimeni nu suportă viața într-o lume devalorizată și lipsită de har.

## V. Cea de-a doua problemă fundamentală

Dacă s-a reținut că aceleași valori, care singure pot să conducă voința și acțiunea noastră, ni se realizează în viață de mii de ori, punându-ne față în față cu persoane și situații, raporturi și întâmplări, că ele ne înconjoară în fiecare minut, ne poartă și ne umplu existența cu lumină și strălucire, mult dincolo de puterea noastră limitată de percepere, atunci ne aflăm în mod nemijlocit în fața celei de-a doua probleme fundamentale a eticii: de ce este bine să ai ochii deschiși pentru a participa la aceasta? *Ce este valoros în viață, în lume în general?* Ce merită să-ți însușești, să înțelegi, să respecti, pentru a fi om în deplinul sens al cuvântului? De ce ne lipsește încă sensul, organul pe care noi abia trebuie să-l fondăm, să-l intensificăm, să-l educăm în noi?

Această întrebare nu este mai puțin importantă și mai puțin serioasă decât cea în legătură cu imperativul acțiunii. Într-adevăr, ea este infinit mai amplă în conținut, mai bogată, mai cuprinzătoare. Ea include, într-un anumit sens,

chiar și pe cea în legătură cu imperativul acțiunii. Căci cum pot eu să cunosc ce am de făcut, câtă vreme nu știu care este valoarea și nonvaloarea în cadrul situațiilor în a căror apropiere de mine este pusă numai cerința adresată deciziei, voinței și acțiunii mele! Dacă nu voi bâjbâi în întuneric, dacă nu sunt expus nici unei erori, trebuie neapărat să distrug ceea ce este valoros, cu neîndemânarea mea care, probabil, că este irevocabilă, ca tot ce este real?

În felul acesta, cea de-a doua întrebare se situează deasupra celei dintâi. Ea se dovedește a fi, de fapt, premergătoare, condiționată.

Și așa cum semnificația ei practică actuală se supraordonează, tot așa și cea mai general metafizică. Cu toate acestea, sensul existenței omului nu este epuizat prin sublinierea menirii sale aparte, în raport cu creatorii și făuritorii lumii. La ce ajută acțiunea, dacă ea se stinge în operă? Unde este sensul creării însăși, atunci când ceea ce este creat nu îl cuprinde, când nu există înțelegere deplină a sensurilor? Oare nu este acesta sensul metafizic al omului într-o lume asemănătoare, în care și el acționează și înfăptuiește ceva, ca ea să aibă sens pentru el? Lumea are, totuși, numai în el conștiința, existentă pentru sine. Ceea ce el este pentru lume nu ar putea nici o altă ființă a ei să fie. Micimea sa cosmică, instabilitatea și slăbiciunea nu impietează nicidecum asupra măreției sale metafizice, și nici asupra superiorității sale față de existența creațiilor inferioare.

El este subiectul printre obiecte, este un cunoscător, un știutor, are trăire, este participant,



oglindă a existenței și a lumii, și, în acest înțeles, este, de fapt, sensul lumii. Această perspectivă nu constituie un tablou fantezist, arbitrar, speculativ. Ea este expresia sobră a unui fenomen care se înțelege bine, dar nu se lasă până la capăt interpretat: *fenomenul poziției cosmice a omului*. Noi nu știm dacă mai există și altă oglindă a lumii decât cea existentă în această conștiință umană a noastră. Fantezia își poate permite aici spațiu de acțiune, dar aceasta nu schimbă cu nimic poziția în lume a omului. De aceasta suntem siguri, cunoaștem acest lucru și aceasta este de ajuns pentru a recunoaște în ea sensul metafizic al existenței omului. Omul poate fi și o oglindă tulbure a realității, *el este*, totuși, unic, și în el se reflectă tot ceea ce ființează. Pentru el aceasta are un sens. Dacă l-ar fi avut și fără om sau dacă lumea fără conștiință ar fi lipsită de sens, aceasta scapă aprecierii umane.

Sensul existenței omului nu se epuizează în simpla captare a tabloului. Participarea obiectivă, atitudinea pur teoretică a conștiinței sale, este, după cum s-a mai spus, o abstracție. Omul este în primul rând practic, în al doilea rând abia teoretic. Intuirea sa este din capul locului *luare de atitudine*. Participarea sa la apariția și petrecerea evenimentelor este o participare cu sentiment, interes, cu sentimentul valorii. Luciditatea lipsită de părtinire a gândirii este un produs secundar distilat. Iar aici este așezat totul acum pe forță, proporție și orientarea corectă a sentimentului de valoare. Fenomenul obișnuit îl constituie îngustarea sentimentului de valoare, egoismul, deficiența în simțirea împreună cu

mediul perceptibil al realității. Pentru majoritatea oamenilor limita intereselor înguste din viață, a celor actuale, relația eului dictată de impulsul momentului este totodată limita lumii lor morale. Viața acestei majorități este o viață limitată, minimalizată, un tablou deformat al omenirii.

De fapt, nu este deloc nevoie de mari perspective metafizice în a câștiga etalonul pentru această stare de inferioritate morală a unei astfel de mărginiri. Obtuzitatea sentimentului valoric poartă pecetea sărăciei spirituale interioare a minții. Ea se răzbună în mod nemijlocit pe oameni. Ei îi corespunde sărăcia morală, viața goală, iar necazurile existenței îi sunt o povară pentru care viața nu merită să fie trăită. Nu de la o viață îmbelșugată vine dezgustul de viață, ci de la mizeriile vieții.

Și în ce contradicție flagrantă se află sărăcia cu belșugul vieții reale, al vieții care este întotdeauna prezentă și ne înconjoară din belșug! Tragedia omului este aceea a flămândului care stă în fața mesei puse și nu întinde mâna, deoarece nu vede ce se găsește în fața lui. Căci lumea reală este inepuizabilă în belșug, viața reală este impregnată și prea plină de valoare, și ori de unde o apucăm, ea este numai miracol și măreție.

Desigur, aceste afirmații nu se lasă "dovedite", ca atunci când nimănui nu i se poate dovedi că există ceea ce el nu este în stare să vadă. Și dacă aici, unul poate deschide ochii celuilalt – indiferent dacă etica poate să o facă – aceasta

trebuie să rămână sub semnul întrebării. În general însă este foarte posibil să înveți să vezi, este posibil un deșteptător al simțirii, o formare și o educare a funcției valorice. Există o conducere morală, o introducere în abundența de valori a vieții, o deschidere a ochilor prin propria vedere, o *cedare* a unei părți prin propria participare. Există educație spre a deveni om, tot așa cum pentru el există autoeducare.

## VI. *Conținutul valoric al persoanei și al situației*

Cerința în fața căreia ne aflăm trebuie să înceapă cu simpla întrebare: de ce oare continuăm să trăim fără să dăm atenție acestui fapt? Care este lucrul care ne scapă?

De fapt, aici se află întreaga dificultate. Ea nu poate fi înlăturată printr-o simplă demonstrație. Pentru fiecare conținut de valoare trebuie trezit simțul propriu al valorii. Conținutul valoric se află pretutindeni. Îl vedem tot timpul foarte aproape de noi și totuși, nu îl vedem deloc. Fiecare persoană, fiecare particularitate umană este plină de conținut valoric, este semnificativă și unică până departe, în cele mai imponderabile nuanțe. Ea este o lume în mic, și nu numai ca structură proprie a existenței, ci și ca structură proprie a valorii. Nu mai puțin și fiecare persoană reală ce ne stă în față, fiecare situație, așa cum o cere o mai largă

sau mai strânsă corelație a vieții: ea este de fiecare dată un complex de legături, încordări și soluții care se încrucișează, o intersectare de convingeri, pasiuni, motive, sentimente, liniștite sau și zgomotoase, dure, acte de subiectivism; totul altfel legat unul de altul și condiționat reciproc, relativ intens și complicat, supraagitat de dezlănțuitele simpatii și antipatii și ridicate la cel mai înalt nivel al etosului, trăit, în cele din urmă, din nou ca un întreg de conștiință a situației, mai luminoasă sau mai întunecată, a celor ce participă și opun rezistență, trăit ca întreg și totodată ca tablou general subiectiv deformat al concepției tot atât de plastice a participanților. Niciodată situația etică nu apare în persoană, întotdeauna ea este altceva, dincolo de ea, ceva ce stă nemișcat, deși fără ea nu există nimic. Și ea este un cosmos pentru sine, cu propriul ei mod de a fi și cu legitate proprie, pentru persoană nu mai puțin determinată decât aceasta pentru ea. Iar existenței proprii îi corespunde valoarea intrinsecă. Și situațiile sunt ceva individual, fiind numai o dată și fără revenire. Pentru cel ce s-a aflat într-o situație și nu a sesizat-o, pentru acela ea este pierdută, scăpată iremediabil, risipită.

Acum însă viața noastră umană, privită din aproape, nu constă în nimic altceva decât în lanțul care nu se rupe al situațiilor ce vin și pleacă, de la raporturile de moment cele mai fluente, cele mai întâmplătoare, la legăturile cele mai intime, pline de greutate, durabile, care leagă un om de altul.

Viața în comun și cea individuală își au rădăcinile în ele, se reflectă în ele. Ele constituie terenul pe care apar conflictele și presează spre decizie. Ele constituie conținutul speranței și dezamăgirii, al înălțării sufletești și al suferinței, al entuziasmului și slăbiciunii.

Atunci când poetul ne prezintă plastic în fața ochilor situația omului, vedem ușor acest conținut al ei de abundență etică; căci simțim deodată conținutul ei valoros, oricum indirect, chiar și în întuneric și fără a fi conștienți de structura valorică deosebită, complexă. Atunci simțim măreția și importanța la care s-a ridicat.

În viața reală sensul este însă altfel decât în arta dramatică: lipsește măiestria deosebită care conduce, care, pe neobservate, aduce pe primul plan ceea ce este important, astfel încât devine vizibil și pentru ochiul obișnuit. Viața este pretutindeni o dramă. Iar dacă am putea privi întotdeauna tot atât de plastic situația în care ne aflăm, așa cum vede poetul viața, ne-ar apărea tot atât de bogată și plină de valoare ca și în creația sa. Dovadă este faptul că noi, făcând retrospectiva vieții noastre lipsite de sens, care s-a scurs, punem accentul valoric tocmai pe acele momente, care ne apar în deplina lor concretizare și belșug de situații, independent de faptul dacă și conștiința noastră valorică de atunci ajungea sau nu la conținutul ei etic; și adeseori o facem în contradicție cu sentimentele noastre vechi nematurizate, eventual în durerea ascunsă pentru ceea ce, dus pentru totdeauna, a fost al nostru și totuși nu a fost al nostru.

## VII. *Despre trecerea pe lângă ceva*

Trecerea pe lângă ceva constituie un capitol caracteristic în viața omului. Dacă vrem să facem abstracție de toate cele pe lângă care trecem neatenți, fără să aruncăm o privire, fără să avem vreun sentiment valoric pentru aceasta, la sfârșit ar rămâne ceva din cursul vieții noastre care, într-adevăr, spiritualicește, ne-a aparținut. Căile vieții se încrucișează în mod diferit. Nenumărați oameni se întâlnesc cu alți oameni. Dar puțini sunt cei care "văd" cu adevărat, în sens etic; puțini sunt cei pentru care unul sau altul are privire participativă, am putea spune iubitoare, căci privirea plină de sentimentul valorii este privire iubitoare. Și invers, cât de puțini, cei de care el însuși este "văzut!". Se întâlnesc lumi, se ating doar superficial. În adâncime rămân neatinse, solitare și se îndepărtează din nou. Sau merg paralele o viață de om și mai mult, legate în mod exterior, poate încătușate una de alta, și totuși rămân închise una alteia. Desigur, nu orice om poate și trebuie să se recunoască și să se piardă în orice. Tocmai participarea mai profundă rămâne singulară și exclusivă. Dar nu este totul astfel, încât în această trecere generală pe lângă ceva, un oarecare trece încoace și încolo cu dorința liniștită în inimă de a fi "văzut", de a fi sesizat, simțit, luat în seamă de un om? Și nu se vede fiecare de sute de ori neînțeles, neglijat, trecut cu vederea? Oare întreaga mare dezamăgire generală a vieții nu constă tocmai în aceasta: să pleci cu mâna goală, cu inima plină

de dor, să fii în zadar prezent pentru alții, să fii respins, să nu fi văzut, simțit, reflectat și apreciat de către aceștia?

Aceasta este soarta umană. Dar nu este chiar culmea absurdului când se consideră că, în fond, fiecare știe care este dorința celuilalt de la prima privire, și, totuși, trece mai departe fără să fi văzut cum un individ rămâne singur cu durerea ascunsă a singurătății sale?

Oare numai graba și nemulțumirea din propria viață sunt cele ce rețin pe fiecare? Sau intervin aici și îngustimea privirii valorice și cătușele eului fascinat al individului, incapabil de a întinde o mână?

Este neîndoielnic că, pe lângă întreg egoismul natural, pe lângă teama omenească și falsa mândrie, există, înainte de toate, incapacitatea de a "vedea" moral. Nu știm pe lângă ce bogății trecem zilnic, nu bănuim ce pierdem noi, ce ne scapă, de aceea trecem pe lângă totul și mergem mai departe. De aceea, bogăția celor mai înalte valori ale vieții este risipită de noi. Ceea ce dorim mai fierbinte este prezent pentru noi în nenumăratele inimi omenești. Dar noi lăsăm aceasta să se distrugă și plecăm cu mâna goală. Bogăția etosului omenesc se îmbolnăvește și moare datorită meschinăriei inculturii privirii etice, a privirilor acelorași oameni pentru același etos uman.

Și, în mare, nu se reîntoarce aceeași privire mărită și mai înăsprită? Nu există o participare și o înțelegere etică și, în mare, și o trecere pe lângă ceva mai departe, în linii mari? Oare particularismul partidelor nu este același în viața statului,

șovinismul nu este același lucru în istoria lumii? Un popor este orbit în fața particularității și a menirii în lume a altui popor. Spiritul de partid însă este orb față de îndreptățirea și valoarea politică a partidului advers. Fiecare comunitate de interese își cunoaște numai țelurile ei proprii, trăiește numai pentru ele, țese în ele viața întregului precum și pe cea a individului. La fel trăiește și individul în fața adevăratei vieți a întregului; nu aceasta îi este lui sfânt, ci în exclusivitate viața grupului său, așa cum o găsește vârâtă cu forța în strânsele formule ale vremii sale și ale înțelegerii sale. Nimeni nu trăiește privind marile conexiuni care alcătuiesc viața proprie a întregului; nimeni nu simte viu pulsul istoriei. Și totuși fiecare se află în mijlocul acesteia, este la rândul său în centrul acțiunii și este chemat să vadă și să *co-modeleze* întregul. El trăiește mai departe în epoca lui, pe lângă valorile și sarcinile lui, pe lângă propria-i viață dată numai lui, contemporanului. Este de mirare că în perioada în care abundă adepți și conducători de partid se simte lipsa cetățenilor și a oamenilor de stat?

Desigur, dincolo de aceasta există o conștiință istorică, cu alte cuvinte o știință a istoriei care reface întregul. Dar această conștiință nu ține pasul cu viața istorică. Ea se reconstituie, abia ulterior, din urmele unei vieți salvate, prezintă de la depărtare epigonică un palid tablou general al celei pe lângă care trecem de-a lungul vieții și care nu mai este viața noastră. Vine prea târziu. Nu mai poate înlocui conștiința valorică participativă a contem-



poranilor. Îi lipsește nemijlocirea a ceea ce se află în ea și entuziasmul coparticipării. Interesul epigonului nu este un corelat de aceeași condiție al vieții istorice. Trecutul nu mai profită de iubirea sa, iar ceea ce a trecut nu-i mai răspunde la iubire.

Lumea morală în mic și lumea morală în mare sunt teribil de asemănătoare. Ele se reflectă una în alta, mai fidel decât poate să creadă un individ naiv. Cel care, luat ca individ, nu privește în jurul său cu iubire, iar ca cetățean va nesocoti și va urî, acela ca cetățean al lumii va semăna calomnie și dezbinare. Să treci înainte pe lângă oameni, să treci înainte pe lângă comunități, să treci înainte pe lângă momentul istoric universal, aceasta înseamnă același aspect al aceluiași etos, aceeași plecare cu mâna goală, aceeași autocondamnare și autodistrugere. Înseamnă aceeași orbire în fața valorii și aceeași risipire de valori. Numai o dată unei generații îi este dat ceea ce nu se mai repetă nici în cadrul ei și nici în cel al vreunei alte generații; numai o dată îi este oferită individului acea bogăție a momentului. Iar aceasta constituie același păcat față de sensul vieții, ca și față de sensul metafizic al existenței umane, același nonsens.

## VIII. *Omul modern*

Dacă există o trezire a conștiinței valorii, atunci epoca noastră este aceea care are nevoie de

ea. Nimeni nu poate aprecia cât este de posibilă aceasta. Și pentru filosofie poate fi dificilă o asemenea sarcină, și totuși și pentru filosofie există aici un teren de lucru. Există prejudecăți pe care numai ea le poate dezrădăcina. Și există stări opuse de sentiment a căror semnificare și interiorizare pot fi foarte bine preîntâmpinate.

Viața omului de astăzi nu este favorabilă unei aprofundări. Ea duce lipsă de liniște și contemplare, este o viață lipsită de tihnă și grăbită, o încercare fără țel și sens. Cine stă o clipă liniștit, în clipa următoare este depășit. Și așa cum sunt cerințele vieții exterioare, tot astfel se aleargă după impresii, trăiri și senzații. Totdeauna ne uităm după ce este cel mai nou, de fiecare dată ne stăpânește ceea ce apare ultimul, iar precedentul este uitat înainte de a fi examinat corect și, firește, înainte de a fi fost înțeles. Trăim din senzație în senzație. Puterea noastră de penetrabilitate se aplatizează, sentimentul de valoare se tocește în goana după senzational.

Omul modern nu este numai un grăbit neobosit, el este totodată și un apatic, un blazat, pe care nimic nu-l mai înalță, nimic nu-l mai zguduie din interior. În cele din urmă, el mai are pentru toate doar un zâmbet ironic cam obosit. El face, în fine, chiar o virtute din adâncă sa stare morală. *Nil admirari*, incapacitatea sa de a admira, a uimi, a se entuziasma, a se teme o consideră o atitudine statică, voită, a vieții. Neatinsa planare deasupra tuturor constituie un comod *modus vivendi*. Și astfel, el se mulțumește

cu postura unei situări deasupra, care ascunde golul din interiorul său.

Acest patos este tipic. El nu apare astăzi pentru prima oară în istorie. Dar, acolo unde a apărut el, a constituit un simptom de slăbiciune și de cădere, de renunțare interioară și de pesimism general al vieții. Ceea ce tinde să se prăbușească trebuie lăsat să se prăbușească. În orice prăbușire apare embrionul unei vieți tinere, sănătoase. Nici epoca noastră nu se poate dispensa de aceasta. Dar dacă generația care are astăzi năzuințe, cu elanul ei nestăvilit, va deschide drumul, dacă abia generațiilor viitoare le este rezervat să ajungă cu deplin avânt spre un nou etos, cine ar prevedea chiar aceasta? Embrionul se află însă aici. El nu a fost niciodată mort. De noi depinde ca din necesitate spirituală să fim cei care să trezim, cu ideea în fața ochilor, credința în inimi.

Omul etic este, în toate, replica grabei și obtuzității. El este cel care vede valoric, *sapiens* în cea dintâi accepție a cuvântului: "cel care gustă". El este cel care are "organ" pentru aprecierea abundenței de valori din viață, acel "organ moral" despre care Franz Hemsterhuis a afirmat că îi deschide o "bogăție strălucitoare"...

Tocmai sub semnul acestei misiuni se află etica filosofică de astăzi. Ea se află la răspântia vechii și noii filosofii. Pașii ei sunt primii pași în cercetarea conștientă a valorii. Cât de departe ne vor duce, nu putem ști astăzi. Însă țelul ei este clar în fața ochilor noștri: de a aduce omul în posesia conștientă a "organului său moral", de a-i deschide din nou lumea pe care și-a închis-o.

Ceea ce vrea și trebuie să fie noua etică nu este de nesocotit aici. Viitorul ne va arăta dacă ea este și poate în genere să fie. De un lucru este sigură: reprezintă ea însăși un nou etos. Ea înseamnă un fel de pasiune pentru fapte, o nouă dăruire, un nou respect în fața a ceea ce este măreț. Căci pentru ea, lumea pe care vrea s-o deschidă este din nou mare și plină de valoare, nepuizabilă și nepuizată în totalitate ca și în verigile sale.

De aceea, ea are din nou curaj în fața întregii dificultăți metafizice a problemei, dincolo de conștiința a ceea ce este în veci minunat și de neînfrânt. Atitudinea ei este din nou cea a afectului filosofic original, patosul socratic al uimirii.

## POZIȚIA VALORILOR ESTETICE ÎN DOMENIUL VALORILOR ÎN GENERE\*

Estetica zilelor noastre suferă încă de eroarea tradițională a secolului XIX: ea este încă în mod preponderent, o analiză a actului și nu a obiectului. Ea cercetează contemplarea estetică, gustul, creația estetică, și nu obiectul contemplării și al creației. Chiar și acolo unde o face, sau se străduiește să o facă, ea se orientează totuși după acte, deduce caracterele lor obiective, pornind de la acestea, în loc să le descopere în mod autonom într-un obiect ca atare.

Urmarea o constituie faptul că o știință (Wissen) despre valorile estetice și diferențierile lor lipsește aproape cu desăvârșire. Oricât de prețioase pot fi oricând gustul, contemplarea și producerea (Schaffen), valorile lor nu sunt totuși valori estetice. Acestea din urmă sunt exclusiv valori ale obiectului. Se vorbește cumva de "arte frumoase", dar discursul este înșelător. "Frumoasă" nu este nici arta, nici satisfacția

---

\* *Über die Stellung der ästhetischen Werte im Reich der Werte überhaupt*, (Aus. "Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy", Cambridge – Mass. 1926), în: *Kleinere Schriften*, Bd. III, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1958, p. 314-321.

estetică, ci singură numai opera de artă. În ea se fixează valorile, în ea, și în tot restul lucrurilor extraestetice frumoase. Căci și fără artă lumea se înscrie sub semnul frumosului.

Marea dificultate ce se ivește din cercetarea valorii aci, constă în faptul că valorile estetice nu se lasă nicicum descrise, și cu atât mai puțin determinate conceptual. Clasele generale de valori, care se acceptă de obicei în virtutea tradiției, – cum ar fi sublimul, comicul, tragicul, grotescul, grațiosul ș.a. – privesc numai deosebirea, oarecum importantă, însă totuși nedeterminată (întrucât e generală), a ceea ce este valoros. Într-o astfel de generalitate, sesizate, ele acționează abstract și fără viață. De aceea, valorile estetice sunt totdeauna valori ale unui obiect unic; ele sunt profund diferențiate individual, de la un caz la altul, iar tot ceea ce este comparabil, comun, chiar tipic, nu privește esența lor, ci numai ceva “ce ține de ele”. Valoarea estetică unică, așa cum apare în obiect, este inexponibilă; și aceasta nu numai prin complexitatea ei, ci și prin eterogenitatea față de tot ceea ce, în elemente și componente este exponibil. Cel care discută despre ea, nu o poate reda altfel decât ca fiind dată în obiect. El poate doar să trimită la ea și să apeleze la sentimentul viu al valorii.

Există aci o limită absolută a oricărei analize a valorii. Ea se află mult dincolo de caracterul concret al însăși valorii estetice, anume încă înăuntrul componentelor valorice comparabile și reliefabile. Acestea nu sunt însă ca atare valori estetice.

În genere, valorile estetice se pot caracteriza prin faptul că se mențin alături de valori de un alt gen. În același timp, ele se caracterizează după poziția în sistemul valorilor în genere. Cea mai instructivă este aici deosebirea lor față de valorile etice, de care gândirea epocilor mai timpurii – încă cea a romantismului și cea a idealismului german – le-a adus exagerat de aproape.

## I

Valorile estetice nu sunt astfel valori ale actului, nici ale celui care contemplă, nici ale celui care creează. Ele sunt valori ale obiectului acestor acte. Pentru aceasta ele nu sunt nicidecum valori ale unui “existent în sine” (“an sich Seiendes”), așa cum acesta ar fi mai corespunzător, fără a fi obiect al actelor, ci sunt de-a dreptul numai valori ale obiectului ca obiect al acestor acte. Ele sunt valori ce nu țin de ființa săracă a configurării, de care atârnă, dar nici de esența ei specifică ca atare (înțeleasă ontologic), ci de “ființa ei pentru noi” – spre deosebire de ființa ei în sine –, adică țin de ființa obiectului pentru noi.

În această privință obiectul estetic se deosebește de obiectul cunoașterii; căci actul de cunoaștere este în genere cunoaștere veritabilă numai dacă obiectul său are o ființă supra-obiectuală (transobiectivă), o ființă în sine (Vezi: *Metaphysik der Erkenntnis*, 2. Aufl. 1925, p. 47, 50 și urm). În caz contrar decade în starea de simplă gândire, de reprezentare, fantezie. Astfel, obiectul

cunoașterii este numai în mod accidental obiect. Obiectul estetic, dimpotrivă, este esențialmente obiect și numai obiect, numai "obiect pentru un subiect", chiar pentru acte determinate ale unui subiect. De pildă, ca obiect de cunoaștere, un peisaj există în sine; el nu se schimbă o dată cu locul din care este văzut. Gnoseologic el este indiferent față de schimbarea acestui loc. Ca obiect estetic, dimpotrivă, el există numai pentru cei care-l contemplă, perspectiva contemplării îi este esențială; de aceea, sub aspect estetic aceasta este de fiecare dată o alta, în funcție de poziția celui ce contemplă.

Aci devine vizibilă astfel o deosebire esențială a valorilor estetice față de cele morale. Acestea din urmă sunt în întregime valori a ceva ce există în sine, chiar a ceva real (de pildă, ale acțiunii, ale voinței, ale felului de a gândi). Ca urmare, nu există nicidecum valoare morală a comportamentului uman pur și simplu "pentru noi" – cumva pentru fiecare, în folosul lui –, ci independent de aceasta (Vezi: *Ethik*, Berlin, 1926, p. 128-133). Dimpotrivă, valoarea estetică a unui lucru nu există independent, ci numai pentru un subiect care contemplă. Ea este chiar valoare a unei "ființe obiective", și nicidecum a uneia în sine.

Dacă, împreună cu Kant, numim o astfel de ființă obiectivă fără un în sine "fenomen", atunci și felul de a fi al obiectului estetic, întrucât acesta este raportat la acte determinate ale subiectului, putem de asemenea, chiar în sensul propriu al



cuvântului să-l numim fenomen. Atunci și valorile estetice ar putea, întrucât sunt valori ale obiectului ca obiect, să treacă drept valori ale "fenomenului ca fenomen". Pentru felul propriu în care ele ies în relief din mijlocul lumii realului (a ceea ce ființează în sine) – și ca urmare, rămân neatinse și plutesc deasupra lui, – caracterul de fenomen este esențial chiar oricărui purtător de valori.

Aci este însă deosebit de important să ne apărăm de orice confuzie subiectivistă. Fenomenul nu este nici un obiect purtător de acte, nici "reprezentare", idee, nici pur și simplu obiect, intențional, ci numai unul relativ la act și existând "pentru" el, și astfel unul prin el condiționat laolaltă cu el. Un astfel de fenomen este și rămâne legat de un existent în sine (Ansichseiendes) real, chiar de unul natural (de ton, cuvânt, culoare, formă spațială a marmurii). Această legătură există însă numai prin faptul că realul este configurat în modul specific, pe care îl pricinuieste actul. Și întrucât, pentru orice subiect care contemplă, care e în stare să sesizeze, există acest fel specific al formei, prin ele există și orice valabilitate universală (sau universalitate subiectivă) a valorilor estetice, pe care Kant o considera drept "cantitate" caracteristică a judecății de gust.

Dar dacă valorile estetice sunt doar valori ale unui obiect ca obiect, sau ale unui fenomen ca fenomen, nu urmează de aci că sunt ele însele obiectuale, ori pur și simplu fenomen. Mai mult, niciodată nu devin ele însele obiect, nici chiar obiect

al contemplării estetice. Ele determină numai caracterul valoric a ceea ce este contemplat (*Geschautes*), constituie astfel o măsură, care există în sine, dincolo de fenomen și obiect, care nu se schimbă, chiar dacă obiectul nu-i corespunde. În cel din urmă caz chiar numim obiectul “urât”, îi contestăm dar valoarea și argumentăm astfel independența valorii de el. În felul acesta există cumva un în sine (*Ansichsein*) al valorii estetice – nu altfel decât cel al tuturor restului valorilor (*Op.cit.*, p. 139 și urm.) –, în opoziție cu un simplu “existent pentru noi” (*Fürunssein*) al obiectului estetic, care este purtătorul ei și în care ea apărea. Cum acest în sine (*Ansichsein*) nu poate fi un real, el poate fi desemnat doar ca un “în sine ideal” (*ideales Ansichsein*). Prin aceasta valorile estetice nu se deosebesc de cele etice și se adaugă, fără a întrerupe legea sferelor, sistemului valorilor în genere. Deosebirea constă doar în aceea că ele nu sunt și “valori a ceea ce ființează în sine”. Căci purtătorul lor este numai cel ce are ființă obiectuală.

## II

În al doilea rând, ele se deosebesc de valorile etice prin aceea că în ele domnește un alt raport între putință și neputință (*Ohnmacht*).

Pentru a înțelege aceasta, să amintim de cele dezvoltate în alt loc (*Op.cit.*, p. 161-164). Valorile etice nu au de la sine puterea de a se impune în real (de a se realiza); ele prezintă însă tendința către aceasta. Este tendința caracteristică lor de impera-

tive de existență (Seinsollen). Realul nu se adaugă nicicum imperativului, așa cum se adaugă legilor ființei sale (legilor naturii); el îi corespunde sau îl contrazice, nestingherit prin el și fără a-i prejudicia valabilitatea. În aceasta constă neputința valorilor etice – în comparație cu principiile ființei, cele care determină neîntrerupt, de la caz la caz. Dimpotrivă, realizarea nu are loc decât acolo unde o ființă reală, care le sesizează, le instituie pentru sine. O asemenea ființă este omul. Forța care realizează este atunci însă a sa (a omului) și nu a valorilor. Ca urmare, valorile sunt cele care, indirect, declanșează în el (în om) această forță. În opoziție cu determinările generale ale ființei, ea trebuie să se impună și, ca urmare, trebuie să fie cumva superioară acestora din urmă. Valorile etice sunt astfel mai slabe pe de o parte, iar pe de altă parte, mai tari decât principiile ființei.

Cu totul altfel este raportul în cazul valorilor estetice. Ele împărtășesc neputința valorilor etice, dar nu și puterea lor. Căci valorile estetice, luate în sens strict, nu se realizează nici prin propria lor forță, nici printr-una străină (cumva, cea a artistului); cu atât mai puțin însă și prin "hazard" în așa-numitul frumos natural, în viață, în om ș.a. Măsurate după acțiunea în real, valorile estetice arată astfel o neputință încă și mai mare.

Ce înseamnă aceasta, reiese ușor dacă se substituie rezultatele de mai sus. Valorile estetice nu sunt nici valori ale unui existent în sine (Ansichseienden), nici ale unui real; ele sunt

valorile obiectului ca obiect, ale fenomenului ca fenomen. Ele nu se fixează în real, ci în cu totul altceva, un strat-fundal care apare numai prin real și este purtat de acesta. Deci, ele nu pot fi "realizate".

Valorile estetice se fixează într-un strat-fundal al creațiilor (Gebilde), căruia îi revin, iar acesta nu este în fapt real. "Frumos" în peisaj este caracterul de tablou, dar el nu există real în sine, ci numai "pentru" cel care contemplă. Viața și mișcarea aruncătorului de disc nu există în mod real în marmura sculptată, ci numai ca "prezentate"; numai în acest sens valoarea artistică se află în ele. Ființa sufletească și conflictele de pe scenă sunt și rămân ireale, nu simulat și ca reale; căci numai ele constituie "caracteristicul" (das Eigentliche), de care țin valorile dramatice, și nu cuvintele real rostite și acțiunile. Pe deplin vizibil este acest raport de straturi în muzică. Succesiunea sonoră care se derulează în timp este reală, dar *întregul* care se construiește în ea – ca și cum s-ar aduna ceea ce este închis într-un tot – atunci când succesiunea de sunete s-a stins, acesta nu este real și nici nu poate deveni real; cu toate acestea, pentru ascultătorii muzicali el există și de el atârână valoarea muzicală.

Valorile acestui strat de fundal sunt, desigur, tot atât de puțin valori realizate, pe cât stratul însuși este unul real. Dar nu trebuie să le desemnăm niciodată pur și simplu ca valori ale acestui strat. Ele se fixează în el și nu există fără el,

însă nu se află chiar în el. Dimpotrivă, ele sunt valori ale apariției lui într-un real, valori ale unui raport propriu dintre el și stratul real al planului de față. Nici fundalul-ideal și nici planul din față-real, luate izolat, nu sunt purtători ai frumosului, ci numai ambele laolaltă și unul prin altul, adică în ființarea stratificată – succesivă (Hintereinander – Geschichtetsein): idealul prin aceea că el “apare” într-un real (așa cum de obicei nu apare nicăieri în lume); realul prin aceea că este scos la iveală de ideal (transparent prin felul său de a fi). Nu numai ființa ideală ca atare este frumoasă, așa cum a considerat platonicianismul tuturor timpurilor, ci apariția unică a idealului într-un real, respectiv transparența realului pentru ideal, constituie frumosul. Valorile estetice sunt valori ale acestui raport și de aceea ele nu sunt valori a ceva ființând în sine (Ansichseiende) – nici ale unui real, nici ale unui ideal –, ci numai valori ale unui “ființând-ca obiect” (Gegenstand-Seienden). Căci ele există numai pentru privirea răzbătătoare a celui care contemplă (des Schauenden). Transparența se manifestă pentru el în ființa ei – ca fenomen.

Într-adevăr, valorile estetice ca atare sunt fixate în real – și numai captate în acesta devin evidente, respectiv sesizabile (chiar și pentru creator, căci nici el nu are altă formă de viziune decât cea prin concret)-, dar această captare este numai o aducere – la fenomen (ein Zur-Erscheinung – Bringen), nu o realizare efectivă. Ceea ce se petrece

cu valorile estetice în artă este prezentare (Darstellung), nu *realizare*. Această prezentare este obiectivă, este obiectuală în sens strict, chiar obiect al viziunii; ea nu ține însă nici de viziune, nici de creație, ci numai de cel către care ambele sunt orientate. De aceea, ea (prezentarea) nu este indiferentă față de realul "în" care se prezintă (materialul); aceasta nu se poate prinde oricum și în orice materie, așa cum un subiect oarecare poate fi redat și în concepte. Ea este prezentarea interioară necesară a ceva ce se relevă, a cărui ființă permite numai formă determinată într-o materie determinată. În aceasta se înrădăcinează unicitatea și inimitabilitatea operei de artă veritabile.

### III

Cu toate acestea, unei mai mari neputințe a valorii estetice îi corespunde o tot mai mare putere. Orice neputință se referă la sfera realului; aceasta se impune (oarecum forțat) prin comparație cu valorile etice, al căror caracter de imperativ conduce la realizare. Sfera valorilor estetice nu o constituie însă realul, și de aceea faptul că ele nu pătrund în real nu înseamnă propriu-zis o neputință în ele. În sfera lor, în sfera fenomenului sau a obiectului fără ființare în sine, ele au, evident, o mai mare putere; căci în această sferă există o cu totul altă măsură în ceea ce privește libertatea. În aceasta constă superioritatea valorilor estetice. Asemeni felului de a fi al obiectului estetic, ea nu

ține de această lume și, ca urmare, nu este prelungită și resimțită în ea.

Valorile morale trebuie să mențină prin ponderea realului; aceasta se află în tendința lor de imperativ al existenței, care constituie chiar tema infinită a realizării, care rezultă pentru cel ce și-o impune. Realizarea se izbește însă pretutindeni de rezistența realului, care se prezintă totdeauna într-o conformație ontică proprie. Altfel se prezintă valorile estetice; ele nu întâmpină nici un fel de rezistență, căci tendința lor nu constă câtuși de puțin în a remodela realul. Ele fac doar "să apară" ceva în acesta și apar ele însele în *forma de apariție* a acestuia. Ele configurează un material maleabil, care este lipsit de rezistența realului. În sfera putinței lor există alte posibilități decât în domeniul realului. Dacă acestea sunt "infinite", așa cum considera adesea estetica populară, este totuși, îndoielnic. În orice caz, limitele lor nu sunt cele foarte îngust trasate ale unei posibilizări reale; căci realizarea constă în posibilizare efectivă treptată. Prezentarea însă și fenomenul trec dincolo de posibilul efectiv (das Realmögliche), se află chiar în opoziție față de el.

Îngustimea posibilului constă în genere numai în real, unde orice posibilitate presupune un mare șir de condiții, care însă trebuie să fie toate efectuate în mod real. Și în sfera valorii estetice domină legi, dar acestea nu-s legi străine, ci numai cele ale sale. Aci ea nu are împotrivă-i nici o determinare eterogenă, care ar fi mai întâi de

depășit. Legitatea valorii estetice este nu numai "autonomă" în sfera ei – căci așa este orice legitate în domeniul ei –, ci și "autarhică", adică, în sens textual luată, sieși suficiență și absolută.

Pe aceasta se bazează forța uimitoare a artei de a lăsa să apară "Ideea", așa cum ea nu apare în realitate. Ba chiar, ea este în stare să-i pună omului în față, în concretitudine plastică și vivacitate palpabilă, idealurile sale cele mai înalte, așa cum morala, gândirea, reflexia, învățătura nu ar putea-o face niciodată. Ea poate, de aceea, să-i vorbească omului în mod profetic, poate să-i trezească dragoste pentru ceea ce trebuie să devină – încolo, departe, peste procesul istoric progresiv îndelungat, ca și peste orice real. Firește, cu aceasta ea poate să influențeze și procesul istoric real, căci nu are pare-se așa de multă putere asupra duratei în istorie, ca ideile întrezărite și întrezăribile. Dar ea însăși rămâne indiferentă față de procesul istoric și de forțele reale care îl mână; și tot așa de indiferentă e și față de întreg conținutul extraestetic a ceea ce ea prezintă și face întrezăribil din lumea înconjurătoare – față de întreg conținutul etic, social, istoric, religios ori teoretic al ideilor. Acesta (conținutul) este și rămâne în ea, ca orice conținut pur, simplă materie, deasupra căreia se ridică forma estetică. Căci aceasta – ca și valorile ei – nu se află în fundalul-ideal, nici în planul-din față real al operei de artă, ci în felul în care primul apare în acesta din urmă și îl pune în lumină. Acest raport se vede în modul cel mai clar în anumite genuri



populare ale poeziei, în mit, în basme, în epopee, dar și în nenumărate forme ale artelor plastice – pretutindeni acolo, unde o operă își reliefează în ele idealurile sale umane. Poate și istoricește orice “mare artă” îndeplinește, la rândul ei, un rol similar celui îndeplinit la greci de poemele lui Homer; e vorba de acea poezie care a creat nu numai zei, ci și oameni. Această putere considerabilă a artei în viață constituie un capitol de graniță cu totul original al eticii și filosofiei istoriei; căci ea privește rolul valorilor estetice ca forțe motrice în viața “spiritului obiectiv” – adică acel spirit, care se desfășoară realmente în întipăririle popoarelor și epocilor, fără să se trezească în spiritul individului, în purtătorul în care el apare. Acest rol nu constituie însă ființa estetică proprie a valorii estetice și nu caracterizează, de aceea, poziția ei în domeniul valorilor.

În genere, lucrarea artei și a contemplării estetice în viață nu constă într-o tendință către realitate, ci într-o îndepărtare de ea. Aceasta se poate urmări în stilurile artistice schimbătoare ale epocilor; căci oricare stil este deja formă definitivă în opoziție față de real. Și întrucât, după materia ei, orice artă este captată în real și pornește de la un real, se poate spune că tendința ei ideală, în opoziție față de orice etic, conduce la contrariul realizării, la “derealizare”. Aci se află temeiul în virtutea căruia caracterul libertății artistice este atât de cu totul altul, decât caracterul celei morale. Ea este chiar de aceea libertate “a ceva”, nu libertate

“către ceva” (precum libertatea voinței), nu o libertate a necesității și a tendinței proprii, ci libertate a posibilității și a nemărginitei situări în deschis (Offenstehen). Arta rămâne planând dincolo de real și întrucât ființa și tendința ei sunt determinate prin valori, se poate spune despre ele că nu sunt ca atare amestecate în real, ci, împreună cu purtătorul lor, ele persistă dincolo de real, plutind deasupra lui, fără să-l atingă sau să-l miște, dar nici să se lase mișcate de el.

Firește, într-un anume sens ne-am putea îndoi, dacă este așa. Căci în viața artistului valorile estetice se dovedesc a fi puteri reale; ele îl cuprind din interior, nu-i dau pace, îl conduc chiar până la a jertfi totul pentru ele, – viață, prosperitate, fericire personală. O dată întrezărite, ele ajung a fi destinul său interior. În acest sens, Schelling vorbea despre artist ca despre omul cu destin interior propriu. Aci valoarea estetică determină negreșit un real, o viață umană în unicitatea și irepetabilitatea ei.

Această determinare a unui real este deosebită, ca de la cer la pământ, de aceea care survine, în realizarea sa de către om, de la valoarea etică. Aci valoarea nu determină nici obiectul, care este purtătorul ei, nici ceva “către sine” (către realizarea ființei reale), ci îl determină exclusiv pe artist. Cum însă ea (valoarea) nu poate să apară gata făcută în artist, ci numai în opera artistului, ea nu poate să-l determine pe acesta în realizarea valorică în viața sa, ci numai în creația pentru ea (pentru valoare) a ceva transparent ori, mai corect,

a unui raport de apariție între straturile operei de artă, în care se prezintă valoarea. Astfel valoarea estetică – în contrast cu cea etică – îl determină pe omul care o sesizează, dar nu în realizarea ei în el însuși (în om), ci în “prezentarea” (Darstellung) ei într-un altul. Acest altul este tocmai opera de artă, iar prezentarea este arta însăși.



## PHILOSOPHEN – LEXIKON...

### *Autoexpunere\**

1. *Căi de acces.* Nimeni nu începe cu propria gândire. Fiecare află în epoca sa o anumită stare de fapt a cunoașterii și a punerii problemelor, stare în care se integrează și pornind de la care începe el însuși să cerceteze. El preia conținuturile importante de probleme din stadiul istoric pe care acestea l-au atins. Căci aceste conținuturi străbat prin secole, fără ca să se schimbe în esență; este vorba de acele probleme metafizice, despre care Kant spunea că țin de destinul rațiunii, deoarece aceasta nici nu le refuză, dar nici nu le poate soluționa. Numai că i se impun în mai mare măsură decât o credea Kant; chestiunile limită ale tuturor domeniilor cunoașterii sunt în acest sens "metafizice", adică sunt împovărate cu un rest irațional (insolubil), care tocmai de aceea și cunoaște încercări nenumărate de rezolvare, însă rămâne în principiu insolubil. Tocmai cu această metafizică a problemelor are de-a face filosofia și

---

\* *Philosophen-Lexikon, Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, hrsg. von W. Ziegenfuss, Bd. I: A-K, W. de Gruyter, 1949, p. 454-471 (cap. 1-4). Articolul a fost pregătit de Hartmann însuși pentru acest "Lexikon".

în acest sens revine azi în ea metafizica considerată cândva "moartă" (vezi: *Selbstdarstellung; Grundlegung, Einl.*).

Aceasta nu mai este însă o metafizică a sistemelor. Sistemele sunt "isme", sunt imagini construite ale lumii, construcții de gândire, care, la cea mai ușoară critică, se prăbușesc din nou. Ele se amortizează reciproc, fără ca unul anume să se poată menține, iar dacă istoria filosofiei ar consta numai din ele, ea nu ar fi nimic altceva decât istoria erorilor umane. Ea este însă cu totul altceva: istoria problemelor și soluțiilor acestora; ascunse sub ruinele sistemelor se află înțelegeri exacte, progrese ale cunoașterii. Dacă acestea sunt păstrate și prelucrate cu grijă, se arată astfel firul conducător al progresului cunoașterii în filosofie, tot așa de bine ca și în celelalte științe. Numai formele obișnuite de prezentare a istoriei, care constau cel mai adesea din imagini asupra lumii, ne dau iluzia unei bâjbâieli în întuneric, unei lipse de plan în filosofie (vezi: "*Diesseits*" p. 160-167; "*Der philos. Gedanke...*"; "*Metaph. d. Erk*", cap. 1). Ceea ce noi avem de evitat nu este sistematica filosofică în genere – căci lumea este una, iar cel ce o sesizează trebuie să se izbească în ea de unitatea unei structurări –, ci numai tabloul lumii pus la bază înaintea oricărei cercetări, tablou care acționează ulterior ca un pat al lui Procust și lasă la o parte conținuturile justificate ale problemelor. "Sistemul" trebuie să fie cel din urmă. El poate și trebuie produs, numai din cercetare (*Aufbau, "Vorwort [Schuss]; Neue Wege*" IX). Firește, de aci sistemul rezultă de la sine.

## 2. *Ontologia.*

I. Din sumedenia de probleme de bază, care se perindă, se evidențiază o grupă restrânsă de asemenea chestiuni care se pot trata în mare măsură cu ajutorul metodei fenomenologice și analitice. Această grupă este cea a *fiindului* (des Seienden) și a determinărilor lui fundamentale (categoriile). Din vremuri străvechi s-a lucrat asupra lor cu succes. Poziția (Einstellung) este de la început cea naturală, poziția față de obiect, *intentio recta*, pe care ea o comunică orientării straturilor obișnuite ale ființei și celor mai multe dintre științe; ea se reîntoarce la acestea, spre deosebire de logică, psihologie și teoria cunoașterii, care, o dată cu reflecția asupra gândirii, instituie obiectul sau cunoașterea, și se mișcă astfel într-o *intentio obliqua* (*Grundlegung*, cap. 3). Cu adevărat rodnică s-a dovedit deosebirea momentelor ființei, anume (Dasein și Sosein), ființa dată (determinat) și esența; aceste momente țin strâns unul de altul și nu trebuie să fie nicidecum desprinse (*Grundlegung*, cap. 4). La fel de esențială este opoziția felurilor ființei (Seinsweisen), anume "Realitatea și idealitatea". Sub cea din urmă nu e de înțeles ființa gândirii, ci ființa esențialităților (Wesensheiten), cea a configurațiilor (Gebilde) matematice și a valorilor. Raportul ei cu realul (Realen) este acela al ființei păstrate în el. Ființă deplină este în genere numai cea reală – recunoscută în temporalitatea și individualitatea ei – pe când ființa ideală rămâne luată independent pentru sine și se menține supratemporal în universal (*Met. der Erk.*, 2. Aufl., cap. 61-64;

*Grundlegung*, cap. 38-51). Dimpotrivă, datul faptic (die Gegebenheit) al realului, care cândva a putut să fie pus sub semnul îndoielii de scepticism și de idealism, se prezintă ca asigurat pe deplin; aceasta însă dacă se înțelege pornind nu de la actul de cunoaștere izolat, ci de la structura (Gefüge) actelor – emoțional-transcendente multiple (experiențe, trăiri, suferințe, speranțe, temeri ș.a.), în care el este garantat prin modul incontestabil al ființei neafectate (Betroffensein), (*Probl. d. Realitätsgegebenheit*; *Grundlegung*, cap. 22-37).

II. Piesa esențială a ontologiei o constituie doctrina despre modurile ființei (Modalanalyse), adică despre posibilitate și realitate, necesitate și contingentă, imposibilitate și irealitate. Aceste *modi* ale ființei (Seinsmodi) se deosebesc esențial de “felurile ființei” (Seinsweisen) și “momentele ființei”, menționate mai sus, dar au fost adesea amestecate cu ele, chiar sistematic identificate. Ele nu se acoperă unul cu altul nici în sferele ființei (realitate și idealitate) și, cu atât mai puțin, cu modurile logicii și cunoașterii. În raporturile lor opuse se înrădăcinează cu toate acestea legitatea de bază a realului, legea generală a determinării, ori, așa cum spunea Leibniz, *principium rationis sufficientis* (principiul fundării – Satz von Grund) (*Möglichkeit u. Wirklichkeit*, Einl. 3-13).

Aceasta rezultă în felul următor. La bază stă legea bifurcării posibilității reale (Realmöglichkeit): în sfera reală posibilitatea ființei nu este concomitent și posibilitate a neființei (*Op.cit.*, cap. 15). Căci în realitatea efectivă (Realwirklichkeit) este



deja presupusă posibilitatea reală; e adevărat însă numai aceea a ființei, posibilitatea neființei fiind exclusă. Altfel ar trebui ca și realul efectiv (Realwirkliche) să aibă totuși în sine posibilitatea neființei, ceea ce este absurd. Mult mai riguros se dovedește acesta sub aspect "material". Din punct de vedere al conținutului posibilitatea reală constă din serii complete de condiții: atâta timp cât una dintre acestea lipsește, faptul (Sache) e mai mult imposibil; dacă se află însă toate laolaltă, atunci el nu poate lipsi, ceea ce înseamnă: atunci el este nu numai posibil real (Realmöglich), ci și necesar real (Realnotwendig). Din legea bifurcării decurge astfel mai întâi regula: ceea ce este posibil real, este și necesar real. De aci decurge mai departe legea reală (das Realgesetz) a necesității: "ceea ce este real efectiv (real wirklich), este și necesar real (real notwendig)" (*Op.cit.*, cap. 19, 20). Această lege este identică cu legea universală a determinării, oricărui real (Realen) sau cu principiul rațiunii real suficiente. Mai departe urmează însă legea reală (das Realgesetz) a posibilității: "ceea ce este posibil real (realmöglich) este și efectiv real (realwirklich)" (*Op.cit.*, cap.21). Cu aceasta s-a spus că în sfera reală nu există nicidecum "numai posibil", mai mult, că toate așa-numitele "posibilități", cu care avem de-a face în viață, sunt doar posibilități parțiale, nu însă posibilități reale. În al treilea rând decurge legea propriu-zisă (Realgesetz) a realității, care spune: "ființa veritabilă (Wirklichsein) a realului efectiv constă în ființa sa posibilă și concomitent necesară" (*Op.cit.*, cap. 24).

Aceste legi fundamentale dau la iveală o întreagă împletire de consecințe. Eliminarea hazardului din conexiunea reală constituie aci doar un prim pas. Mai important ontologic este însă faptul că hazardul revine la granițele sferei reale, precum și în întregul ei, acolo afirmându-și locul ca un mod iregular (*Op.cit.*, cap.27); de asemenea, că nu s-a hotărât dinainte asupra felului determinării, și astfel că legea efectivă (*Realgesetz*) a necesității nu înseamnă un determinism unic al lumii, ci admite o interferență de forme diferite de determinare (*Op.cit.*, cap.26). La nivelul domeniilor particulare ale ființei, acesta se dovedește apoi de-a dreptul hotărâtor. Se poate orienta examinarea și în sfera concret-temporalului, și, pornind de aci, să se deducă din construcția sa modală o determinare exactă a devenirii, ceea ce categorial conduce iarăși la o lege de bază; căci devenirea nu este o opoziție la ființă, ci forma generală a ființei realului (*Op.cit.*, cap.28-32). Desigur, există domenii de realitate incompletă, precum imperativul (*Sollen*), realizarea obiectului estetic, domenii ale căror feluri de a fi sunt determinabile numai pornind de la aceasta; e vorba de determinări ce se pot efectua abia în etică și în estetică. (*Op. cit.*, cap. 33–35).

Mediate de acestea consecințele duc mult mai departe. Căci abia acum analiza modală pune în joc celelalte sfere (nereale), anume: pe cea a *logicului* (a judecății), a *ființei ideale* și a *cunoașterii*. În aceste sfere domnesc cu totul alte legi intermodale. Caracterul de prim-plan al acestora, îndeosebi al celor logice, dă seama de faptul că au

fost atât de mult neluate în seamă legile reale. Căci în aceste sfere nu există nici o determinare directă; aci hazardul își are spațiul său de joc, iar posibilitățile ce planează liber se pun în mișcare alături de real (*Op.cit.*, cap.38, 39, 44, 45, 49, 50). Pe aspectul diferit al legilor intermodale ale cunoașterii se bazează, în ultimă instanță, caracterul inadecvat tot mai larg al aparatului nostru de cunoaștere – atât cel intuitiv cât și cel intelectual – în raportare la câmpul său obiectual cel mai important, anume lumea reală (*Op.cit.*, cap.57-59).

III. Orice *ontologie* luată în particular devine *doctrină a categoriilor*. Aceasta cuprinde o multiplicitate considerabilă, deoarece lumea reală se construiește în patru straturi, și fiecare dintre acestea își are categoriile proprii (*Aufbau*, cap. 20, 21). Acestor categorii speciale le premerge o grupă de categorii fundamentale generale, care străbat prin toate cele patru straturi și se schimbă în ele în multiple feluri și se prezintă în formă de perechi opuse, care se intersectează (*Op.cit.*, cap.24-26). De acestea țin: substrat și relație; formă și materie; unitate și multiplicitate; opoziție și dimensiune; discontinuitate și continuitate; mai importante sunt însă: determinare și dependență, acord și conflict, element și structură, interior și exterior. Raportul acestor principii este chiar unul remarcabil; cu totul concludentă este însă transformarea lui extrem de diversă în straturile ființei. Astfel tipul-formă se impune începând de sus, în timp ce momentul material se șterge tot mai mult. Tipurile de unitate

și structurare sporesc o dată cu nivelul ființei – de la structurarea dinamică la cea organică, psihică, personală, și comunitară, însă formele cele mai puternice sunt cele inferioare (*Op.cit.*, cap.33). O curbă caracteristică o constituie și schimbarea poziției conflictului; influența acestuia crește o dată cu nivelul, dar reclamă totodată forme tot mai elevate de acordare (*Op.cit.*, cap.32). Cu mult mai remarcabilă este însă linia “interiorului”, care, în ființa psihică, se extinde într-o “sferă internă” proprie sau “lume internă”, iar apoi, în sus, se desprinde ca o simplă zonă centrală (*Op.cit.*, cap.34).

Aceste categorii se supun unei legități, care se poate numi “categorială”. Ea spune: 1. Categoriile nu sunt detașabile de *concretum*-ul ale cărui principii sunt; 2. Ele nu sunt izolate, ci ființează numai în ansamblul unui întreg strat categorial, în cadrul căruia ele se implică reciproc; 3. Categoriile straturilor superioare conțin multe dintre cele ale celor inferioare (ele suprastrucurează sau supraconstruiesc), nu însă și invers; 4. Dependența este numai unilaterală, aceea a celor superioare de cele inferioare, nu însă și invers (*Op.cit.*, cap.42, 45, 50). În această formă de abstracție (*Abstraktheit*) se află, bineînțeles, numai principiile fundamentale: fiecare dintre ele se descompune în mai multe “legi categoriale”. Dintre acestea, mai ales primele două grupe se dovedesc pline de consecințe; căci în ele se înrădăcinează construcția lumii reale ca tip de configurare, ceea ce devine cât se poate de evident

începând cu cea de-a patra grupă, cea a legilor de dependență (*Op.cit.*, cap.55-56). Aceasta începe cu legea categorială fundamentală, anume: "categoriile inferioare sunt cele mai tari" (legea celui mai tare) și se termină cu legea libertății: "în *novum*-ul lor de conținut, categoriile superioare sunt, totuși, libere (autonome) față de cele inferioare; aceasta, bineînțeles, neluând în seamă dependența lor de acestea din urmă. Sensul acestei duble legități îl constituie "rezemarea" (das Aufruehen) configurațiilor superioare "pe" cele inferioare – spiritul e purtat de viața psihică, aceasta din urmă de organism, iar organismul de configurațiile fizice și energiile lor (un raport care, în nici un punct, nu este reversibil) – și aci totodată nedizolvarea configurațiilor superioare în această dependență ca atare. Aceasta din urmă înseamnă pătrunderea de noi categorii, după conținut mai bogate, în acest sens "superioare", în oricare strat mai înalt. Astfel în organic se ivesc principii formale noi, superioare, care nu sunt inteligibile pornind de la fizic; la fel la nivelul psihic și chiar în viața spirituală, fără însă ca să se întrerupă aci dependența "rezemării" pe nivelul imediat anterior.

În metafizica tradițională aceste legi au fost din totdeauna lezate, căci au fost așezate de-a dreptul pe cap. Cele mai multe dintre marile sisteme au transpus categorii specifice ale ființei spirituale (rațiune, activitate cu scop, providență) asupra straturilor inferioare ale ființei; în felul acesta, au considerat categoriile superioare ca fiind cele mai tari, inversând cu totul dependența

categorială. Aceste sisteme s-au abătut de la principiul celui mai tare (*Op.cit.*, cap.57). Orice teleologie a naturii, orice metafizică a spiritului comite această greșeală. Greșeala inversă o comite însă orice materialism sau energetism: acesta caută să prezinte ființa psihică și pe cea spirituală numai pornind de la categoriile fizicului; cu aceasta se ajunge la o anulare a autonomiei categoriilor superioare, încălcând legea libertății (*Op.cit.*, cap.59).

3. *Filosofia naturii* este teoria specială a categoriilor celor mai de jos straturi ale ființei, a celui fizic-material și a celui organic. Ea se divide în trei părți: 1) categoriile dimensionale, 2) categoriile cosmologice, 3) categoriile organologice. Prima parte are de-a face cu spațiul și timpul; firește, nu numai cu ele, ci și cu extensiunea și dimensiunea, măsura și mărimea, precum și cu mișcarea (*Philos. der Natur*, cap.1, 4, 16-18). Totodată, pornind de la analiza modală, se relevă aci cunoscutul fenomen al divergenței sferelor. Spațiul și timpul nu sunt aceleași în sfera reală și în sfera cunoașterii (*Op.cit.*, cap.2, 3). Spațiul real se deosebește esențialmente de spațiul intuiției, timpul real-de timpul intuiției (în afară de aceasta încă: spațiul ideal de cel geometric și de timpul ideal). În fine, spațiul intuiției este în limite epuizabile; în mod similar și timpul intuiției, ambele fiind neuniforme și schimbătoare; în ambele subiectul are cea mai mare libertate de mișcare posibilă, se poate transpune încotro voiește, poate să se oprească la viitor, la trecut, la ceea ce spațial este cel mai îndepărtat (*Op.cit.*, cap.8, 9, 14, 15). Cu totul altfel sunt însă spațiul real și

timpul real. Nimeni nu poate să iasă ca atare din momentul în care se află; chiar și poziția spațială, ea se poate schimba numai cu cea a corpului (*Op.cit.*, cap. 6, 7). În timpul real există în genere numai mișcarea comună cu fluxul temporal; ceva mai repede sau mai încet există doar în spațiu (*Op.cit.*, cap. 12, 13). În afară de aceasta, spațiul real și timpul real nu sunt nici finite, nici infinite; ele nu sunt, în genere, mărimi, ci numai ceva "în care" un real poate avea o mărime extensivă. La fel și dimensiunile spațiului: nu sunt nici curbate, și nici – întrucât constituie mai degrabă sistemul întinderii posibile – ceva "în" care să poată exista ceva curbat (*Op.cit.*, cap.6, 11).

Categoriile cosmologice încep cu raportul real, cu procesul și starea (*Op.cit.*, cap.19, 20, 21), înaintează peste substanțialitate și cauzalitate (*Op.cit.*, cap. 22-24, 26-37) către interacțiune și legitatea naturii (*Op.cit.*, cap.32-37), pentru a culmina în configurarea dinamică (*Op.cit.*, cap. 38, 39) și în formele ei de determinare, – cele ale determinării centrale și totale (*Op.cit.*, cap. 40, 42), precum și în echilibrele dinamice și ordonarea lor treptată. Nouă este aci separarea deplină a legității (universalului – real în procese) de cauzalitate, ceea ce cuprinde în sine înțelegerea celei din urmă, ca ținând de axul real ce decurge temporal între stadiile procesului (*Op.cit.*, cap. 26, 27, 33, 35). Pe lângă aceasta, ceea ce în întregul cosmosului este interacțiunea, anume condiționare reciprocă a oricărui fenomen simultan, este în mic, dar după legătura incomparabil mai tare, structurarea

dinamică, ale cărei eşaloane domină de la atom până la norul spiralic (Spiralnebel) (*Op.cit.*, cap. 38, 41). Această structurare nu se menține prin substanțialitate, ci prin consistența ei internă, care la rândul ei, se bazează pe echilibre care, fără îndoială, pendulează (*Op.cit.*, cap. 24, 43). Aci intervin și cele două forme de determinare, numite mai sus, în a căror opoziție este deja dat un anumit tip de reglare autonomă (*Op.cit.*, cap. 40, 42, 43). În eşalonul structurilor formele cele mai înalte nu se află însă la cele mai mari sisteme (cele cosmologice), ci, evident, în centru – la ordinea mărimilor a ceea ce este accesibil simțurilor noastre (*Op.cit.*, cap. 43, 44). Aci intră de acum în acțiune și structurile organice.

Cu acestea survin categoriile organologice. Ele privesc interpătrunderea formelor și a proceselor de viață, echilibrul proceselor, conservarea structurii formale în schimbarea materiei (*Op.cit.*, cap.45-50), precum și structura procesului în fluctuația componentelor lui, și, în fine, viața genului, cea a structurării de rang mai înalt, deodată cu echilibrarea între efemeritate și reproducere (*Op.cit.*, cap.51-55). Cu aceasta întreaga pondere categorială și contribuția sa proprie la sistemul de stratificare cade asupra "procesului morfogenetic" (*Op.cit.*, cap.52, 53). În cel din urmă se află categoria organologică cea mai importantă, cea a determinării organice (care, în teoriile cel mai adesea greșite, au fost înțelese sau cauzal sau final, ceea ce a dat naștere la disputa necugetată a "mecanismului și vitalismului") (*Op.cit.*, cap.61-63). Dincolo de aceasta iese la suprafață o largă



grupă de categorii; ea privește schimbarea de genuri, filogeneza și se instituie o dată cu fenomenul conformității cu scopul organic, conducând pe de o parte la “principiul scopului regulativ” al lui Kant, iar pe de alta la forța constitutivă a instinctului descendenței; în afară de mutație și selecție, care, firește, explică numai o parte a fenomenelor, există, încă (e adevărat, doar temporal, întrucât lipsesc ipoteze mai bune) categorii ajutătoare indispensabile (*Op.cit.*, cap. 56-60).

4. *Filosofia spiritului*. Ca să indice categoriile pentru ființa psihică, este sarcina psihologiei. În realitate, în zilele noastre, s-a început cu anumite pregătiri în acest scop. Dar lucrurile se află aci la început. În domeniul ființei spirituale, dimpotrivă, premerg, fenomenologic, delimitări precise. Cunoaștem trei forme de bază ale spiritului, anume: cel personal, cel istoric-obiectiv și spiritul obiectivat (*Problem des geistigen Seins*, cap. 4, 5).

Spiritul personal este cel al individului și, ca atare, e binecunoscut. Totuși, el a fost descris adesea în mod fals, deoarece conștiința nu rezultă chiar de la sine din conștiința spirituală, ci s-a dezvoltat timp îndelungat ca o conștiință lipsită de spirit, adică una închisă în instinct și servind acestuia, în decursul mileniilor devenirii umane. Viața proprie a spiritului s-a trezit în individ abia cu desprinderea din constrângerea în care subiectul a observat, mai întâi, dependența sa de lumea înconjurătoare și s-a văzut pe sine, într-o poziție excentrică (*Op.cit.*, cap.9). El a dobândit astfel mai întâi distanță față

de lucruri și cu ea și cunoaștere; distanța permite ca lucrurile să-i devină obiecte (*Op.cit.*, cap.10). Dar aceasta este doar un început. Personalitatea spirituală autentică se instituie, mai degrabă, o dată cu comportamentul practic. Acesta este legat însă de existența situației, care îl constrânge pe om să acționeze cumva, dar nu îi spune cum trebuie să acționeze (*Op.cit.*, cap.12).

În viață, omul este situat altfel decât animalul, căci instinctele sale îi spun ce are de făcut; omul este situat în libertatea sa și cu aceasta, expus chiar pornind de la ea; căci libertatea este un dar cu două tăișuri, ea conținând posibilitatea permanentă de a nu nimeri drumul. Cu acest dar superior existența personală unește și capacitățile prevederii, și ale acțiunii finaliste, ale activității și ale conștiinței valorii, ceea ce face din poziția sa în lume una unică în felul ei și dominantă (*Op.cit.*, cap.14, 15).

Cu totul altul este "spiritul obiectiv". Vreme îndelungată, el a fost cu totul trecut cu vederea. Abia Hegel a sesizat esența lui, însă a interpretat-o ca substanță și cu aceasta, nu avea dreptate (*Op.cit.*, cap.18). Viața comună a spiritului, care nu se mistuie în nici un individ, ci dăinuie istoricește peste generațiile schimbătoare, nu este nici o abstracție, nici un colectiv, ci o putere concretă și reală în viața oamenilor particulari, care îi constrânge să fie într-o modalitate determinată; dar nu constă din indivizi, ci din momente clare, care sunt în ea de același fel. Domenii ale spiritului obiectiv sunt: limba, știința, dreptul, morala,

moravurile și stilul de viață, religia, arta și tehnica. Nimeni nu-și inventează propria limbă, nu-și imaginează știința sa; particularul crește, mai degrabă, în ceea ce există, îl preia pe acesta din sfera comună, care i se oferă. Ceea ce se transmite și se preia din domeniile particulare ale spiritului are însă forme foarte diferite: copilul preia ca exemplu și încearcă limba, iar cel care crește preia cunoașterea în interogări și învățătură conștientă, spre care nu se îndreaptă încă fără anumite îndrumări, plănuite de cei ce știu. În gusturi, în stilul de viață, în valorizările timpului său, omul se integrează pe neobservate; el preia deci exigențele morale nu fără opoziție, ci în controversă îndelungată cu ele, în măsura, desigur, în care, la rândul său, contribuie la schimbarea moralei existente (*Op.cit.*, cap.20-24). Un rol deosebit în toate acestea îl joacă educația, prin care spiritul ca atare nu se moștenește, ci numai transmite această moștenire. Educatorul ca și dascălul, este un funcționar al tradiției; în viața spiritului el ocupă locul pe care, în viața organică a speciei, în plasma germinativă îl ocupă aparatul ereditar. Opera sa constă astfel, în a păstra spiritul comun în schimbarea purtătorilor efemerii. Dar tocmai de aceea orice educație este: 1) educație pentru spiritul obiectiv (niciodată cel personal, care rămâne mai ales individual), și 2) educație prin spiritul obiectiv. Căci dascălul nu dă ceea ce este al său, ci doar ceea ce este comun (*Op.cit.*, cap.25). Viața spiritului obiectiv este astfel în viața individului cea mai mare putere reală posibilă, dar

ea își primește, din nou, de la acesta impulsurile transformării sale istorice (*Op.cit.*, cap.27-31). Totuși, într-un punct îi rămâne fundamental subordonat: spiritul obiectiv nu are conștiință. Există însă o cunoaștere despre el, dar aceasta nu este a sa, ci a noastră, anume aceea a indivizilor despre el. Și aceasta este și rămâne una inadecvată (*Op.cit.*, cap.32-34). În cel mai larg domeniu al său, spiritul acesta nu are nevoie de nici o conștiință adecvată; în altul însă, în cel al vieții comunității și al politicii, lipsa acesteia este simțită ca un neajuns: statul nu poate să existe nici o clipă fără conducere, decizie, inițiativă; situația politică reclamă prevedere, obiective finale, activitate. De acestea însă este capabil numai un spirit personal. Urmarea este că cel obiectiv reclamă ajutorul celui personal: el pune individul în locul conștiinței comunitare absente și trece asupra lui puterea și responsabilitatea (*Op.cit.*, cap.35, 36). Astfel se petrec lucrurile în persoana stăpânitorilor, a oamenilor de stat, a președintelui consiliului de miniștri ș.a. Dar el nu poate să confere individului și obiectivitatea necesară și forța suprapersonală. De aceea, conștiința reprezentativă politic rămâne inadecvată, și orice conducere a procesului istoric prin acțiunea sa rămâne limitată ca orizont. Acesta este temeiul pentru care omul nu reușește ca prin conferirea de sens, de care e în stare, să facă din procesul istoric unul plin de sens, și într-un orizont mai larg (*Op.cit.*, cap.36, 43).

Altfel stau lucrurile și cu spiritul obiectivat. El constă în creațiile spirituale, opere sau

obiectivații ale spiritului viu, indiferent dacă acestea sunt de uz tehnic, ori de gen literar sau artistic. Obiectivația nu este spirit viu, dar ea rămâne totuși dependentă de acesta, de spiritul în stare de comprehensiune. Dar ea supraviețuiește creatorului ei, se menține departe peste spații istorice și stă mărturie pentru el, atunci când a dispărut deja (*Op.cit.*, cap.45). Acest fapt este posibil, deoarece obiectivația este o configurație cu două straturi, constând dintr-un *plan din față* (*Vordergrund*) real și unul ireal, "care apare" ca *fundal* (*Hintergrund*). Primul este o configurație materială sensibilă, cel din urmă un conținut spiritual, care este parcă surghiunit în celălalt și purtat de el; de fiecare dată poate să apară numai spiritul viu, care aduce cu sine condițiile comprehensiunii. Tipic este acest raport în scrierea de orice fel: planul real din față nu este ceva în genul unei litere; fundalul care apare este conținutul de sens a ceea ce este scris. În toate artele revine același raport: în forma statică a pietrei apare agitația figurii, pe suprafața pânzei – profunzimea spațiului și viața scenei. De acest raport de apariție depinde ceea ce numim "frumusețe". Dar și menținerea și durata conținutului spiritual depind de el (*Op.cit.*, cap. 47-49). Forța conservării este aci, firește, gândită în multiple feluri. De o înaltă constanță sunt conținuturile artistice determinate, de pildă formele marii poezii, iar de o mai mică valoare cele ale conceptelor, în care legătura conținutului și a termenului este una exterioară. Ca urmare, istoricește conceptele sunt indiferente (*Op.cit.*,

cap.51, 52, 55). În durată însă, orice spirit obiectivat revine în cel viu și se volatilizează în el (*Op.cit.*, cap.53, 54). Aci, acesta exercită o acțiune inversă asupra lui. Ea poate acționa fertil, dar poate să fie și împovărătoare și încetinitoare. În cel din urmă caz se ajunge la un conflict între spiritul viu și cel obiectivat, iar în cazul extrem la o luptă între ele (*Op.cit.*, cap.57-59). Și apoi, vine proba de forță a spiritului viu – adică de-a dreptul cea a forței sale de creație –, dacă poate să sfărâme lanțurile și să se elibereze pe sine (*Op.cit.*, cap.60)<sup>1</sup>...

---

<sup>1</sup> Capitolele următoare (5. – Etica; 6. – Estetica; 7. – Teoria cunoașterii; 8. – Logica) conțin o problemă cuprinsă, în liniile ei principale, în textele traduse mai sus (înainte de această "Autoexpunere").

***ANEXĂ***





# APORETICĂ ȘI DIALECTICĂ LA ARISTOTEL ȘI N. HARTMANN\*

*Alexandru BOBOC*

1. Cercetarea îndelungată a laturii logico-metodologice a operei Stagiritului a încetățenit, în mare măsură, ideea unui Aristotel-logician, mai exact a celui care "a construit primul sistem logic-formal cunoscut nouă"<sup>1</sup>. De aceea, atunci când interpreți de autoritate, ca N.Hartmann și P. Aubenque, au evidențiat și un Aristotel "clasic al *Aporeticii*, adică al științei pure a problemelor"<sup>2</sup>, întrucât "structura *Metafizicii* sale nu este și nu putea fi o structură deductivă, ci numai una aporetică, în sensul aristotelician al termenului «dialectică»"<sup>3</sup>, ideea a produs o anumită derută sau

---

\* În: *Studii de istorie a filosofiei universale*, Vol.X, București, Ed. Academiei, 1989, p.23-31. Cu unele mici modificări, reluăm aici o contribuție esențială a lui Hartmann în filosofia sistematică.

<sup>1</sup> M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg-München, Karl Alber, 1956, p.113.

<sup>2</sup> N.Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), Berlin, 5. Aufl., Walter de Gruyter & Co., 1965, p.39.

<sup>3</sup> P.Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotelicienne*, Paris, P.U.F., 1962, p.15-16.

chiar împotrivire<sup>4</sup>, determinate, se pare de: *a*) încărcătura diferită a termenului "dialectică" în lucrări diferite ale lui Aristotel; *b*) reacția la o mentalitate după care dialectica ar coincide cu forma ei speculativă hegeliană.

Sunt necesare, de aceea, următoarele precizări: 1) filonul dialectic, de fapt contribuția efectivă a Stagiritului la constituirea modului sistematic de gândire nu se află numai în contextul *Organon*-ului, dominat de *Analitică* (marea silogistică aristotelică este, în esență, structură logică a metodei deductive) și viziunea dialecticii ca artă a discursului (din *Topica* sau chiar din *Retorica*), nici (sistematic și elaborat) în opera naturalistă, ci și în *Metafizica*; 2) momentul esențial, care declanșează o deschidere spre gândirea sistematică, este legat structural de întrebarea "ce este ființa?", iar, întrucât această întrebare este una dintre cele care rămân mereu aporetice (pentru care nu soluția, ci cercetarea soluției constituie esențialul), *aporetica* însăși se arată a fi structurală metodei sau una dintre structurile acesteia, pentru care forma logică nu poate fi nicidecum silogistică; 3) aporetica traduce efortul de conștientizare a

---

<sup>4</sup> "Gândirea aporetică – scrie Werner Stegmeier – constituie, ce-i drept, o bună parte a dezvoltărilor aristotelice, care totodată urmează căi determinate prin *trial and error*: cu toate acestea, nu ne putem ralia lui Pierre Aubenque, care vrea să-l prezinte pe Aristotel în mod exclusiv ca gânditor aporetic, care, de cele mai multe ori, renunță la soluțiile problemelor" (*Der Substanzbegriff der Metaphysik. Aristoteles – Descartes – Leibniz*, Tübingen, 1974, p.39).

dialecticii ca structură ontică și cu aceasta se anunță unitatea dintre metodă și ontologie.

2. În alți termeni, marea dificultate a înțelegerii raportului (unității) dintre *aporetică* și *dialectică* o constituie poziția dialecticii în sistemul aristotelic, în care *Analitica* (având ca punct central teoria silogismului), este instrument al științei.

În *Topica* (I. 1, 100a), Stagiritul scrie: "scopul tratatului nostru este de a găsi o metodă, prin care putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la propoziții probabile, și prin care putem evita de a cădea în contradicție când trebuie să apărăm o argumentare"<sup>5</sup>. Foloasele "dialecticii" în sens aristotelic, ale *Topicii*, ca tratat, sunt valabile "și pentru științele filosofice. Căci, dacă suntem în stare să ridicăm obiecții din două puncte de vedere, vom cunoaște mai ușor ceea ce este adevărat și ceea ce este fals într-un caz sau altul"<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> *Aristotel, Organon, IV: Topica, Respingerile sofistice*, București, Edit. Științifică, 1969, p.3-4. În note la această traducere, Mircea Florian precizează: *Topica*, la Aristotel, "se confundă cu «dialectica» în sensul de «metodă» a cunoașterii probabile, care pregătește cunoașterea apodictică"; *Topica* "este o «dialectică» în sensul socratic, fiindcă scopul ei este «discuția», dialogul asupra chestiunilor generale ale vieții (...) Aristotel opune «dialectica» «apodicticii» (...) Argumentarea «dialectică» este o argumentare *generală* față de argumentarea «apodictică» *specială*, o argumentare care pregătește cercetarea specială" (*Ibidem*).

<sup>6</sup> *Idem, Topica*, I, 2, 101a. În Op.cit., p.8, M. Florian (p.7-8) preciza că, în înțeles aristotelic, "dialectica" este "nu numai un exercițiu intelectual", ci unul "care dă roade atât în discuție

Fiind "arta de a cerceta", "dialectica" ne îndrumă "spre principiile tuturor științelor": "vom stăpâni deplin această metodă când o vom stăpâni tot așa cum practicăm retorica, medicina și alte arte de același fel"<sup>7</sup>.

Faptul că, la Aristotel, "dialectica" este arta de a întreba, de a pune probleme este argumentat pe larg în *Topica*, VII, (*Despre practica dialecticii și practica în dialectică*). *Topica*, în ansamblu, arată însă că dialectica, în *Organon*, este "expresia unei a doua logici, întregitoare necesară a silogisticii"; Aristotel "a denumit *Analitică* și *Dialectică* cele două fețe ale gândirii discursive și, astfel, a consacrat o distincție fundamentală a întregii gândiri antice"<sup>8</sup>.

---

și schimbul de gândire de fiecare zi între oameni, cât și în dezvoltarea științelor", adică "și viața practică și teoria au nevoie de dialectică"; ajungem la adevăr mai ușor "dacă în orice chestiune recurgem la *aporii*, adică la opinii contrare, pro și contra (...). Metoda de a cerceta, de a supune probei (πειρά) opiniile contrare într-o chestiune, metoda *diaporematică*, este caracteristică metodei dialectice sau «topice», iar Aristotel o aplică în toate operele sale".

<sup>7</sup> *Ibidem*, I, 3, 101b. În *Op.cit.*, p.9, M.Florian sublinia, în *Note* (p.9-10), că "dialectica are sarcina de a da la lumină principiile, axiomele, adevărurile prime, certitudinile fundamentale. Analiticile acceptă principiile ca evidente pentru a demonstra alte propoziții. *Dialectica*, se înțelege, nu demonstrează principiile, ci le arată, le dezvăluie datorită calității fundamentale a ei de a fi *examinare, cercetare*"; "dialectica" este "ca o artă sau o capacitate (δύναμις), cum sunt retorica, de care Aristotel o apropie totdeauna, și medicina. Ceea ce hotărăște și în dialectică este măiestria, este practicarea magistrală a regulilor ei".

<sup>8</sup> M. Florian, *Introducere la Organon IV*, ed. cit., p.V.

Spre deosebire de Platon, la care *Analitica* și *Dialectica* se confundă, Aristotel "a realizat primul tratat de logică", diferențiind cele două "și dând precădere *Analiticii* în ceea ce privește puterea concludentă"; deși *Analitica* "s-a născut din *Dialectică*", ea este "doctrina științei, a necesarului", pe când "*Dialectica (Topica)* este doctrina probabilității, a plauzibilului"<sup>9</sup>.

Întrucât procedează preponderent inductiv, "*Dialectica*" aristotelică trimite, mai mult decât *Analitica* (apodictica), la ontologie, la știința "ființei ca ființă". În felul acesta, putem evidenția un Aristotel care caută dialectica în unitatea gândirii și a ființei.

Nu întâmplător, Hamelin<sup>10</sup> accentua pe ceea ce Aristotel numea "a treia întrebuintare a dialecticii" – a pune "aporiile" și a ajuta la descoperirea "primelor principii" ale fiecărei științe. "Este una și aceeași – scrie Hartmann – dacă se spune că antinomiile dezvoltate de aporetică sunt insolubile sau numai dialectic solubile. Soluționările dialectice nu constau în altceva decât în a pune în valoare (*im Geltenlassen*) contradicția în conținutul de fapt real. În acest sens, se poate spune că Aristotel este, în esență, dialectician (...) Demersul lui Aristotel rămâne aporetic până la sfârșit. Înseși principiile cele mai înalte, spre care

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.VI.

<sup>10</sup> O.Hamelin, *Le système d'Aristote*, 2<sup>e</sup> édition, publié par L. Robin, Paris, F. Alcan, 1931, p.232-233.

aceasta (aporetica – *n.ns.*) conduce, dezvăluie natura dialectică a faptului. Și aici el este, chiar împotriva voinței lui, dialectician”<sup>11</sup>.

N.Hartmann a analizat apoi raporturile dintre conceperea aristotelică și cea hegeliană a dialecticii. “Este fals – scria Hartmann – să-l vedem totdeauna pe Hegel numai pornind de la Kant și Fichte”; pentru a-l înțelege în mod istoric pe Hegel, trebuie să ne raportăm “la clasicii antichității” și, în primul rând, la Aristotel; căci “pornind de la problemele nerezolvate ale logicii hegeliene se pot vedea mai bine marile aporii ale logicii aristotelice, și de la aceasta pornind, cele ale logicii hegeliene”<sup>12</sup>. Ceea ce-i unește pe cei doi gânditori se leagă, în principal, de “elementele pozitive ale metodei”, de “raportul dintre logică și ontologie” și de “metafizică”; pentru ambii gânditori, relația dintre logică și ontologie este fundamentală, fără ca modurile de a înțelege logica însăși să fie identice: căci “pentru Hegel, realul se dizolvă în logic, pe când la Aristotel materia desparte realul de logic”<sup>13</sup>.

Deci, dincolo de dialectica anticilor, ca artă a discursului și ca teorie a probabilului, opera lui

---

<sup>11</sup> N.Hartmann, *Aristoteles und Hegel* (1923), în *Kleinere Schriften*, Bd. II, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1957, p.223.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.215, 217.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.217,229, 231, 233. Este semnificativ că Hartmann însuși păstrează această distincție “în ontologia critică”, care, sub multe aspecte, este un gen de neoaristotelism, păstrând o atitudine în esență realistă (vezi Al.Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, București, Edit. Științifică, 1973, p.49).

Aristotel conține o dublă deschidere: *a)* spre o logică a invenției, a cercetării faptelor; *b)* spre “natura dialectică a faptului”, spre dialectica existenței. Astfel, și scientismul modern, și ontologismul își află surse la Aristotel, a cărui operă rămâne o sursă permanentă a gândirii filosofice și științifice.

3. Discuția despre *aporie* și *aporetică*<sup>14</sup> are o pondere considerabilă în opera Stagiritului. O asemenea poziție se leagă de faptul că momentul aporetic este consubstanțial punerii problemelor, iar de această punere depinde dezlegarea, rezultatul cercetării.

Textul aristotelic este edificator în acest sens. “Fiind vorba de știința pe care o cercetăm acum (adică de *Metafizică*, *Filosofia primă* – nota comentatorului la traducerea românească), trebuie să trecem în revistă problemele ce se impun mai întâi. De ele țin toate acelea în privința cărora unii gânditori dinainte și-au exprimat păreri deosebite de ale noastre, și apoi acelea pe care întâmplător ei

---

<sup>14</sup> Aristotel s-a ocupat de acestea îndeosebi în: *Topica*, VI, 6, 145b, 17; VIII, 11, 162a, 17; *Metafizica*, B, Γ; *Despre suflet*, I, *Fizica*, I. De fapt, preciza W. Jaeger (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seine Entwicklung*, 1923, 3. Aufl., Weidmann, Dublin/Zürich, 1967, p.402), “în *Metafizica* se află laolaltă toate firele filosofiei lui Aristotel, așa cum, și invers, ea impietează asupra tuturor celorlalte discipline. Ea este expresia ultimelor sale intenții și orice preocupare despre părțile separate ale doctrinei sale, care nu-și află punctul de plecare în acest organ central, trebuie să treacă pe alături de faptul fundamental”.

le vor fi trecut cu vederea. *Dar pentru acei care vor să găsească o dezlegare e de mare folos să știe să pună bine probleme. Căci rezultatul fericit al cercetării depinde de dezlegarea problemelor puse anterior. Cine nu știe unde e nodul nu poate să-l dezlege (subl. ns.).* Nedumerirea cugetului nostru ne arată limpede acest lucru chiar în realitate, căci el, când se îndoiește de ceva, pățește tocmai ca oamenii legați, le e peste putință să meargă înainte, fie într-un fel, fie în celălalt. De aceea, trebuie să cercetezi mai dinainte toate dificultățile ivite, pe de o parte, din motivele arătate aici, pe de alta, pentru că cei care nu-și dau seama din vreme de aceste probleme seamănă cu oamenii care nu știu încotro trebuie să meargă și, pe lângă acestea, nici nu pot să-și dea seama dacă au descoperit ceea ce caută sau nu. Căci unora ca aceștia nu le e lămurit scopul cercetării lor, ci doar aceluia care mai înainte și-a formulat îndoielile. *Apoi neapărat că e în stare să judece mai bine acela care, ca la un proces, a ascultat toate argumentele părților în cauză*" (subl. ns.)<sup>15</sup>.

Textul citat conține, ni se pare, multiple implicații cu privire la structura modului de

---

<sup>15</sup> Aristotel, *Metafizica*, III (B), 1, 995a – 995b (trad. de Șt. Bezdechi, st. introd. și note de Dan Bădărău), București, Edit. Academiei, 1965, p.100-101. În nota 2 (p.100) D. Bădărău insistă asupra "apelului metodic la cunoștințele lăsate de înaintași", asupra considerării metodice a acestui dat în ceea ce s-a numit *diaporematica*. Aristotel confruntă tezele contrarii, dar preferința lui "nu se manifestă niciodată în urma examinării tezei și antitezei, ca o consecință a acestui examen", ci, dimpotrivă, el "știe de mai înainte ce vrea să stabilească; el nu e neutru".



gândire aristotelică și la atitudinea sa față de tradiție. Deși incursiunea istorică este mai mult ajutătoare, nu este condiția unei noi perspective, ea devine expresia considerației pe care Stagiritul o are pentru înaintași; pentru mediul teoretic în care el s-a format, lecția este clară: fiecare în parte rămâne tributar trecutului, care-i oferă mereu prilej de meditație și coordonatele unei examinări mai complexe a problemelor, conceptelor și teoriilor (soluțiilor). Așa cum preciza N.Hartmann, un "tributar" moștenirii aristotelice, "nimeni nu începe cu propria sa gândire. Fiecare găsește în vremea sa o anumită stare de fapt a cunoașterii și a punerii problemelor; în această stare de fapt el se integrează și începe să cerceteze numai pornind de la ea"<sup>16</sup>.

Distincția între *aporetică* și *dialectică* (în sensul anticilor), precum și acțiunea primei în direcția dialecticii ca mod sistematic de gândire este, de fapt, absolut necesară pentru a înțelege construcția *Metafizicii*. Stagiritul însuși preciza că *filosofia*, care "consideră atât Ființa ca fiind, cât și proprietățile ei esențiale"<sup>17</sup>, este "o știință" deosebită "de dialectică prin capacitatea ei de cunoaștere, iar de sofistcă prin țelul de viață pe care ni-l fixează"; căci "dialectica se mărginește la dibuiri de cunoaștere

---

<sup>16</sup> N.Hartmann, *Kurze Selbstdarstellung*, în *Philosophen-Lexikon*, hrsg. von. W. Ziegenfuss, Erster Band, A-K, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1949, p.454.

<sup>17</sup> Aristotel, *Metafizica*, IV, (Γ), 1, 100 3a, p.125.

în diverse domenii în care filosofia țintește la o cunoaștere completă”<sup>18</sup>.

Fără a rivaliza cu *Apodictica*, aporetica aristotelică este legată de “știința ca știință a principiilor” a cărei mare dificultate este semnalată de Stagirit astfel: “Dar am putea să ne punem chestiunea dacă trebuie să considerăm filosofia ca o știință unică sau ca mai multe. Dacă ea se reduce la o singură știință, se poate aduce obiecția că o știință se ocupă totdeauna de contrarii, pe când știut este că principiile nu sunt contrarii între ele. Iar dacă filosofia nu se reduce la o singură știință, ce fel de științe trebuie să admitem ca formând obiectul ei?”<sup>19</sup>.

Hartmann avea dreptate să considere că “demersul lui Aristotel rămâne aporetic până la sfârșit”. Stagiritul însuși oferă temei pentru aceasta. “Nemaiîntrebând apoi – scria el – dacă sarcina de a studia principiile demonstrației revine unei singure științe sau mai multora? Iar dacă sarcina aceasta revine doar uneia, ne întrebăm: de ce să revină mai degrabă acesteia decât oricărei alteia? Iar dacă menirea aceasta aparține mai multor științe, ce fel de științe trebuie să fie acestea? Pe urmă, este de știut dacă toate substanțele alcătuiesc obiectul filosofiei sau nu. Iar dacă nu toate intră în domeniul ei, e greu de precizat care dintre ele cad în sarcina ei. Pe de altă parte, dacă filosofia se reduce la o singură știință care

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.131; IV (Γ) 1004b.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.334, XI (K), 1, 1059a.

cercetează toate substanțele, nu suntem lămuriți cum se poate ca aceeași știință să se ocupe de mai multe substanțe”<sup>20</sup>).

În structura aristotelismului, aporetica se leagă, inevitabil, de coprezența generalului și a individualului, în dezacord cu tradițiile platoniciene. De aceea, știința ca știință a generalului nu exclude, ci presupune știința “Ființei ca fiind” (a “Ființei ca Ființă”), iar întrebarea “Ce este Ființa?” devine fundamentală. “Problema Ființei – preciza P. Aubenque – este cea mai puțin naturală dintre toate problemele, este aceea pe care simțul comun nu și-o pune niciodată, pe care nici filosofia prearistotelică, nici tradiția imediată posterioară nu și-a pus-o ca atare, aceea pe care alte tradiții decât cele occidentale nu au primit-o și nu au atins-o nici măcar în treacăt vreodată”; întrucât “trăim în

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, în III (B), 1, 995b, 6 și 2, 996b Aristotel pune în mod expres aporia unicității metafizicii ca “știința principiilor” (primele principii). În III (B), 1, 995b, 6-10 și 2, 996b, 26-997a, 15, el se referă la principiile demonstrației. De fapt, nu numai *Metafizica*, ci și *Fizica* și *Despre suflet* examinează anumite aporii fundamentale. Textul de bază rămâne: III (B), 1, 995b, în care, dincolo de diaporematică, de evaluarea metodică a ceea ce au dat predecesorii, Stagiritul dă ideea importanței punerii problemelor și a aporeticii ca știința punerii problemelor. Se pare că structura aporetică a gândirii aristotelice justifică și ceea ce É. Boutroux (*Aristote*, în *Études d'histoire de la philosophie* (1897), IV<sup>e</sup> ed., Paris, F. Alcan, 1925, p.131-132) consideră “contradicția” între “o teorie a existenței, pentru care real este numai individul, și o teorie a cunoașterii, pentru care nu există știință decât despre general”.

gândirea aristotelică, a existenței”, nu vedem nimic uimitor în chestiunea “Ce este ființa?”, problema “cea mai problematică dintre toate, nu numai în sensul că nu i se va da poate niciodată în întregime un răspuns, ci în sensul că e deja o problemă de știință pentru care noi ne punem această problemă”<sup>21</sup>.

Este semnificativ că, studiind problema de mai sus ca *Sein als Seiendes*, Heidegger a pus în evidență ruptura gândirii Stagiritului cu platonismul și ceea ce autorul lui *Sein und Zeit* a numit “diferența ontologică”, de fapt deosebirea între *Ființă* și *Ființa ca fiind* (în termeni aristotelici). “Ceea ce Aristotel nu încetează să spună și să repete este că, dacă *eidos*-ul ar aparține existențialmente de οὐσία, *Eidos*-ul însuși nu ar mai putea fi determinat ca οὐσία. A fi (*être*) rămâne mai mult o calitate comună, chiar cea mai comună dintre toate, dar ceea ce este cel mai comun tuturor existențelor este că în ființa (*être*) lui fiecare dintre acestea este mai întâi «ceci que voici» τό δὲ τι. Astfel, spune el, acest om sau acest cal pe care-l vedem aci”<sup>22</sup>. Și apoi precizarea “rădăcinii” opoziției dintre Platon și Aristotel; “platonismul

---

<sup>21</sup> P. Aubenque, *Op.cit.*, p.13-14. Noutatea, de fapt, ideea de a pune o asemenea problemă e subliniată de autor îndeosebi în ampla *Introduction* (p.21-68), cu titlul semnificativ: *La science sans nom*. Punându-și această problemă, Stagiritul, ca și gândirea greacă în ansamblu, subliniază Aubenque, nu și-a pus-o și pe cealaltă: de ce există mai ales ființă decât nimic? (p.13).

<sup>22</sup> Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, I.: *Philosophie greque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p.104.

înseamnă reducția eidetică a ființei (*être*), adică determinarea ei exclusivă prin *Eidos*. Restul nu este niciodată decât secundar și de rang «ulterior». Pentru Aristotel, dimpotrivă, ființa fiindului (*l'être de l'étant*) este esențialmente prezență concretă”<sup>23</sup>.

Aristotel însuși spunea: “Există, în fine, lucruri care nici nu sunt într-un subiect, și nici nu sunt enunțate despre un subiect: cum ar fi un anumit om și un anumit cal, căci nimic de acest fel nu este în subiect și nu este enunțat despre un subiect. Dar, pentru a vorbi în general, *tot ce este individual și are caracter de unitate* (- *subl.ns.*) nu este niciodată enunțat despre un subiect”<sup>24</sup>. Heidegger interpretează aceasta ca *l'être de l'étant*, din care Platon “a văzut numai *τί* – *quid-ul*”, și nu “Diferența”, ca Aristotel, “diferența ontologică”; ontologia lui Aristotel are un “sens restrâns” de “ontologie categorială”, dar nu se reduce la aceasta, ci “are proprietatea esențială de a se depăși ea însăși”, în “cunoașterea teleologică”<sup>25</sup>.

4. În fond, metafizica lui Aristotel, care se desfășoară într-o ontologie a “Ființei ca fiind”, este structurată aporetic. Heidegger intuia acest lucru atunci când statua acea “*ontologische Differenz*”,

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.106.

<sup>24</sup> Aristotel, *Categoriile*, 2, 1b, în *Organon*, I (trad. de Mircea Florian), București, Edit. Științifică, 1957, p.122-123.

<sup>25</sup> J. Beaufret, *op.cit.*, p.108, 112, 116, 117. Este de reținut că, prețuind elementele care conduc la “diferența ontologică”, Heidegger a reținut lecția orientării spre individ (nu spre gen) într-o *Analytik des Daseins*.

adică "despărțirea între ființă (*Sein*) și fiind (*Seienden*)", necesară pentru a înțelege filosofia ca "știință despre ființă sau, așa cum sună tradiția greacă, ontologie"<sup>26</sup>.

Este însă meritul lui P. Aubenque de a fi propus o nouă deschidere în interpretarea locului și rolului aporeticii aristotelice, pornind de la următoarele idei fundamentale: a) "discursul uman asupra ființei (*être*) nu se prezintă în maniera unei cunoașteri încheiate, ci a unei cercetări ce va rămâne mereu fără o concluzie" (definitivă); b) filosofia nu ia naștere "dintr-un elan spontan al sufletului, ci din presiunea înseși a problemelor: lucrurile se manifestă, ni se impun în mod contradictoriu, iscând întrebări, ne împing chiar fără voia noastră, în cercetare"; c) la Aristotel, istoria nu separă omul și esențele, ci este "orizontul indefinit al cercetării și al travaliului uman", este "locul" dialecticii ca "metodă de cercetare"<sup>27</sup>.

Pe acest fond ideatic, *aporiile*<sup>28</sup> nu sunt "semnul" unei ignorări a ontologiei (cum credea

---

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, în *Gesamtausgabe*, II, Abteilung: *Vorlesungen 1923-1944*, Bd. 24, hrsg. von Fr. W. von Hermann, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1975, p.3, 22.

<sup>27</sup> P. Aubenque, *op.cit.*, p.16, 83, 91.

<sup>28</sup> În *Metafizica*, III (B), 1, 995a (texte citate mai sus) este înfățișată această gândire "aporetică". De fapt, aporie înseamnă (etimologic) absența căii, a ieșirii; în cazul aporiei, "întreruperea demersului și soluția sunt condițiile unui nou punct de plecare"; a rezolva o aporie nu înseamnă a o elucida,

Platon), ci constituie o primă “cheie” a “discursului uman asupra ființei”, știința aristotelică despre ființă constituind “sistemul general al soluției aporiilor”; “a nu înceta niciodată a cerceta ce este ființa înseamnă a fi aflat deja răspunsul la întrebarea: «ce este ființa?»”; Aristotel a fost astfel “mai puțin fondatorul unei tradiții decât inițiatorul unei problematice despre care el ne-a avertizat că rămâne totdeauna inițială, știința care o pune fiind în mod etern «cercetare»”<sup>29</sup>.

De marea importanță a aporeticii aristotelice, subliniată pe direcția aflării metodei metafizicii (filosofiei), a fost conștient în cel mai înalt grad N.Hartmann, autorul “ontologiei critice”. “Aporia – scria el – este conceptul antic de problemă. Conștiința dificultății a nemergerii mai departe este treapta definitorie a mișcării între știință și neștiință. Din clarificarea asupra stadiului problemei rezultă orice înțelegere a conținutului de fapt. La Aristotel, căutarea și punerea în mod

---

ci a o dezvoltă (P.Aubenque, *op.cit.*, p.221). Autorul consideră că dificultățile “unui discurs *unitar* asupra ființei ca ființă” se rezumă “într-o aporie fundamentală”, aporie ce s-ar putea formula în următoarele trei propoziții pe care Aristotel le susține rând pe rând și care sunt pretutindeni, astfel încât nu se pot accepta două dintre ele fără a refuza pe cea de a treia”: 1) “există o știință a ființei ca ființă”; 2) “orice știință se referă la un gen determinat”; 3) “ființa nu este un gen” (*ibidem*, p.222).

<sup>29</sup> P. Aubenque, *op.cit.*, p.158, 159, 508.

limpede a aporiei devine de-a dreptul metodă fundamentală”<sup>30</sup>.

De aceea, aporetica a fost situată între “forme dialecticii”; căci “metoda metafizică” nu trebuie înțeleasă doar “ca o dialectică absolută în sensul lui Hegel”, ci și ca “o dialectică aporetică”<sup>31</sup>.

Specificul aporeticii și legarea ei structurală de punerea (corectă, bineînțeles) a problemelor, așa cum o gândise Aristotel, circumscrie, într-adevăr, această metodă formelor dialecticii, mai exact, o înscrie ca moment în procesul elaborării metodei filosofiei ca atare.

De aceea, prelungirea în ontologie (și, în genere, cum ar spune Hartmann, în teorie, într-o soluție) face necesară o întoarcere de la Hegel la Aristotel, iar aceasta este consubstanțială cu spiritul științific modern. “Toate antinomiile veritabile – preciza Hartmann – sunt în mod necesar insolubile, ceea ce nu le face în nici un fel fără sens. Dimpotrivă, numai astfel ele sunt pline de sens. O antinomie solubilă ar fi ca un fier lemnos. Nerecunoașterea acestei stări de fapt evidente în

---

<sup>30</sup> N.Hartmann, *Aristoteles und Hegel*, ed. cit., p.219. Hartmann consideră că Aristotel este “maestrul acestei metode și a rămas ca atare clasic pentru toate timpurile”; dincolo de speculativismul filosofiei hegeliene, Hartmann subliniază necesitatea și actualitatea unei “analize nespeculative a problemelor”, pe care “dialectica hegeliană nu o cunoaște” (*ibidem*, p.220), ca o pregătire pentru întemeierea unei ontologii.

<sup>31</sup> G. Martin, *Allgemeine Metaphysik*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1965, p.322, 326.



sine constituie rădăcina greșelii lui Hegel”<sup>32</sup>. Dincolo de ideea “independenței de orice poziție filosofică”, înțelegerea hartmanniană a Aporeticii<sup>33</sup> valorifică tradițiile aristotelice în perspectiva ontologiei și a dialecticii. Cu toate limitele “ontologiei critice”, autorul pune în lumină semnificațiile majore ale aporeticii (la Aristotel și după aceea).

5. Din cele spuse până aici, reținem atenția asupra următoarelor idei mai importante: 1) pentru viitorul metafizicii (filosofiei), punerea problemei Ființei ca Ființă este hotărâtoare; 2) această punere trebuie să se desfășoare într-o știință a punerii problemelor – aporetica; 3) ea angajează distincția (fundamentală pentru filosofare, ca atare, și pentru orice filosofie de calitate) între *problemă* și *soluție*, de mare importanță metodologică și actuală oricând, nu numai în cercetare, ci și în evaluarea creației teoretice; 4) aporetica aristotelică avertizează împotriva speculației și direcționează gândirea spre știință și spre spiritul științific; 5) în acest context se situează respingerea soluțiilor “definitive”, nu a necesității soluției ca atare (a teoriei), și realismul în ontologie.

De fapt, poziția solidă a aporeticii în elabourările lui Aristotel este determinată de faptul că ea premerge (și pregătește) și punerea (constituirea)

---

<sup>32</sup> N.Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*, în *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1958, p.310.

<sup>33</sup> *Idem*, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, p.36-40, 61-76 și art. cit. mai sus.

metodică a problemelor (adică situează totul în deschiderea cercetării) și desfășurării coordonatelor esențiale ale teoriei într-o ontologie, chiar într-o metafizică. Căci știința "Ființei ca fiind" precede și condiționează ontologia substanței, raportul dintre această ontologie și metafizică fiind de la întemeiat la temeii ("primele principii"). Acestea din urmă sunt însă inteligibile. Aristotel nu are o vină ca atare, directă, pentru ontologiile aristotelico-scolastice, într-un fel topografii ale transinteligibilului, nu ale inteligibilului, singura soluție (și deschidere) permisă de gândirea autentică a *Stagiritului*.

În spirit aristotelic, aporetica este știința punerii problemelor și ea trebuie să preceadă știința ca atare, *știința noastră* despre general. Aporetica delimitează riguros structura modului de gândire, a unei gândiri ce trebuie să porceadă la o înlănțuire metodică a problemelor (nu simple probleme, ci cele metafizice, filosofice!) înainte de a se finaliza într-o teorie (soluție). De aceea, aceasta din urmă nu poate fi una definitivă, ci numai una în deschidere (e adevărat, o deschidere ce prezintă o configurație logico-gnoseologică riguroasă, consistență ideatică).

În felul acesta, Aristotel se opunea nu numai închiderii în platonismul metafizic, ci și oricărui relativism. Desfășurarea metodică a problemelor ce sunt de soluționat pregătește o teorie (de fapt, o ontologie) veritabilă, știința ca știință a universalului, știința absolută, care nu

angajează nicidecum realativitatea (și cu atât mai puțin relativismul!).

Într-un anumit sens, ca formă a punerii problematicei metafizice (filosofice), aporetica aristotelică este superioară primelor două forme istorice ale dialecticii: dialectica globală a anticilor (a lui Heraclit, în special) și dialectica lui Hegel. Căci prima implică un anumit relativism (întrucât știința ca știință a generalului rămâne în plan secundar, mai exact, nu se poate configura ideatic-noțional), iar cea de-a doua – pericolul închiderii într-o soluție definitivă, într-o tematică închisă, de adevăruri “definitive”.

Reținând ipoteza lui N.Hartmann cu privire la necesitatea depășirii metafizicii deductiv-speculative într-o “metafizică a problemelor”, susținută în esență prin păstrarea spiritului aporeticii aristotelice, subliniem motivarea prin același spirit al ideii de sistem deschis, atât de familiară mentalității științifice a vremii noastre.

Pe un alt plan decât al prezenței sale în logica nouă, Stagiritul ne apare astfel ca un veritabil contemporan! Mult visata *philosophia perennis* nu poate fi decât o filosofie deschisă și, implicit, o filosofie a deschiderii. Și nu putem să nu reținem atenția asupra originării acestei mari idei în opera celui care a fost atât de mare, încât nu are nevoie să fie numit altfel decât: *Aristotel*, un nume care ține locul nu numai pentru “faptul gândirii” sale, cum ar spune Heidegger, ci pentru însăși realizarea la superlativ în plan ideatic a puterii, frumuseții și măreției spiritului uman.



## POSTFAȚĂ

### *N. Hartmann în gândirea contemporană*

I. O dată cu orientarea fenomenologiei spre sferele valorilor istoriei și umanului, implicit spre o reconstrucție modernă în metafizică și ontologie, aspirația ontologică (prezentă și la Husserl în forma "ontologiilor regionale") se amplifică și se precizează pe fondul mai larg *al mișcării realiste* contemporane<sup>1</sup>.

Una dintre cele mai relevante prezențe în sensul amintit o constituie opera lui N. Hartmann, a cărei amploare și diversitate l-au impus în rândul celor mai mari gânditori contemporani.

Nicolai Hartmann (1882-1950)<sup>2</sup> este cunoscut ca autor al unei noi forme în ontologie, anume

---

<sup>1</sup> Întrucât prezentarea acesteia nu intră în economia lucrării de față, trimitem la volumul: Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, E.D.P., 1995, p. 92-130.

<sup>2</sup> Născut la Riga, în 1882, studii de medicină, filologie clasică și filosofie la Dorpat, Petersburg și Marburg. Profesor la Marburg (1920), Köln (1925), Berlin (1931), Göttingen (1945-1950). Lucrări principale: *Logica ființei a lui Platon* (Platos Logik des Seins, 1909, 2. Aufl., 1965); *Principiile unei metafizici a cunoașterii* (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921, ed. a 5-a 1955); *Cum este posibilă ontologia critică în genere?* (Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?, 1924, Festschrift für P. Matorp); *Filosofia idealismului german* (Philosophie des deutschen Idealismus; Bd. I, 1923; Bd. II, Hegel 1929; într-un

“Ontologia critică”, o veritabilă direcție de gândire, care constituie totodată o amplă sinteză teoretico-

---

volum, ed. a 3-a, 1974); *Ethik* (1926, ed. a 4-a 1962); *Problema existenței spirituale* (Das Problem des geistigen Seins, 1933, ed. a 3-a 1962); *Asupra fundamentelor ontologiei* (Zur Grundlegung der Ontologie, 1935), ed. a 3-a 1948); *Posibilitate și realitate* (Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938, ed. a 3-a 1966); *Construcția lumii reale* (Der Aufbau der realen Welt, 1940, ed. a 3-a 1964); *Noi căi în ontologie* (Neue Wege der Ontologie, 1942, ed. a 5-a 1969); *Filosofia naturii* (Philosophie de Natur, 1950, 1980); *Gânduri teleologice* (Teleologisches Denken (1951; ed. a 2-a 1966); *Estetica* (Ästhetik, 1953), ed. a II-a, 1966); *Introducere în filosofie* (Einführung in die Philosophie, 1950, ed. a 3-a 1954); *Convorbiri filosofice* (Philosophische Gespräche, 1954); *Scurtă autoexpunere* (Kurze Selbstdarstellung, în: Philosophen-Lexikon, I, 1942); *Metafizica problemelor* (Die Metaphysik der Probleme, 1960).

Sub genericul: *Kleinere Schriften* (vol.I-III, 1955-58) au fost adunate studiile cele mai importante ale autorului. Acestea, ca și bibliografia principală asupra lui N. Hartmann, se află în: *Nicolai Hartmann, Der Denker und sein Werk* (Göttingen, 1952, p.283-312); Francesco Barone, *N.Hartmann* (Torino, 1957, p.357-431); Ingeborg Wirth, *Realismus und Apriorismus in N. Hartmann, Erkenntnistheorie* (Berlin, 1965; bibliografia din perioada 1952-1965); Al. Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan* (București, 1973; bibliografia până în 1973, p.8-11 și pe parcursul lucrării).

Pentru lucrările asupra lui N.Hartmann se poate consulta: Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, București, E.D.P., 1982, p.65-71. Menționăm că o bibliografie selectivă (până în 1950) aflăm în: *Philosophen-Lexikon*, I, p.470-471; se află în curs de finisare o bibliografie, declanșată cu prilejul aniversării (în 1982) a 100 de ani de la nașterea lui N.Hartmann (în septembrie 1982).

Elemente noi pentru înțelegerea atitudinii lui N.Hartmann față de contemporanii săi și în epocă oferă: *Nicolai Hartmann u. Heinz Heimsoeth im Briefwechsel* (hrsg. von Frida Hartmann u. Renate Heimsoeth, Bouvier, Bonn, 1978).

filosofică și o impresionantă construcție sistematică, pornind de la principiul: "nimeni nu începe cu propria sa gândire. Fiecare găsește în vremea sa o anumită stare de fapt a cunoașterii și a punerii problemelor... El preia conținutul marilor probleme din stadiul istoric în care se află acestea"<sup>3</sup>.

Gândirea sistematică trebuie însă să meargă pe altă cale decât cea "a sistemelor filosofice", spre o "metafizică nespeculativă", ca "fundament al unei noi ontologii"<sup>4</sup>.

Așa cum se poate constata, gândirea lui Hartmann este dominată de interesul ontologic. El refuză construcția de sisteme de tip clasic și elaborează o sistematică filosofică în concordanță cu noua experiență a științei și cu ceea ce el numea "conținutul problemelor", îndemnând la o meditație asupra ființei și existenței. "Nici o filosofie – scria el – nu începe cu ea însăși, ci presupune totdeauna travaliul științelor pozitive, chiar

---

<sup>3</sup> N.Hartmann, *Kurze Selbstdarstellung*, în: *Philosophen-Lexikon*, hrsg. von W. Ziegenfuss, I. W. de Gruyter, 1949, p.454, Filosofia nu mai poate fi o "metafizică a sistemelor", ci una a problemelor, "istoria problemelor și a rezolvărilor lor". (*Ibidem*, p.455). Ceea ce trebuie să rețină atenția de aci s-ar rezuma astfel: principalul în fiecare epocă îl constituie "gânditorul care pune probleme (*der Problemendenker*)"; fără a renunța la năzuința sistematică, filosofia trebuie să evite închiderea într-un sistem (Vezi: Al. Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, Ed. Științifică, București, 1973, p.12-16).

<sup>4</sup> N.Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung* (1931), în: *Kleinere Schriften*, Bd.I, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1955, p.49-51).

și atunci când acesta se află la început”<sup>5</sup>. Sistematica “nu traduce aci o voință de sistem”, ci este “expresia conștientă a grijii ontologice care-l domină pe gânditor”<sup>6</sup>.

Hartmann critică gnoseologismul modern și pozitivismul, precum și idealismul “speculativ”, susținând *primatul ontologiei* asupra gnoseologiei și un “realism” elaborat ca “ontologie a cunoașterii”: “cunoașterea nu înseamnă creare, producere, naștere a unui obiect, așa cum a căutat să ne facă să credem idealismul mai vechi sau mai nou, ci o prindere (*Erfassen*) a *ceva care există înainte de cunoaștere și independent de ea*” (subl. ns.)<sup>7</sup>.

Și mai clar: “în orice cunoaștere stau laolaltă un obiect de cunoscut și un subiect care cunoaște. Relația dintre acestea este cunoașterea însăși”; “cuprinderea (*Erfassen*) nu înseamnă strângerea obiectului în subiect, ci numai restrângerea determinărilor obiectului într-o plăsmuire în subiect, produs al cunoașterii sau « imaginea » obiectului”; “în obiect nu ia naștere nimic nou, în

---

<sup>5</sup> N.Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland* (1946), în: *Kleinere Schriften*, I, p.58. Dar “un fundament unitar al filosofiei poate fi aflat numai în orientarea acesteia spre bazele existenței” (*Ibidem*, p.62).

<sup>6</sup> S. Breton, *L'ê t re spirituel. Recherches sur la philosophie de N.Hartmann*, Emm.Vitte, Lyon, 1962, p.12. Autorul remarcă aci că Hartmann a sesizat “păcatul idealismului”; el a subliniat că, la început nu a fost nici “spiritul”, nici “Verbul”, nici acțiunea, ci “ființa”, susținând un “realism integral” (*Ibidem*, p.13, 14).

<sup>7</sup> N.Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3. Aufl. W. de Gruyter, Berlin, 1941, p.1.



subiect se naște însă conștiința obiectului cu conținutul ei: «imaginea» obiectului”<sup>8</sup>.

În felul acesta, esențială pentru Hartmann nu este relația gnoseologică subiect-obiect, ci relația “ontologică”: *obiectiv-transobiectiv*. Din punct de vedere “ontologic”, existența este independentă de obiectivarea ei prin cunoaștere: “există ceva în afara conștiinței, în afara sferei logice și a granițelor rațiunii”; indicând “domeniul relației cognitive a unui subiect drept «curtea obiectelor»”, putem spune că... “tot ceea ce se află dincolo de această «curte» este transobiectiv”<sup>9</sup>.

Realizarea unei “ontologii (metafizici) a cunoașterii” deschide calea “ontologiei critice” ca atare, o reconstrucție “realistă” în teoria ființei. Căci atât “teoria cunoașterii”, cât și celelalte discipline filosofice conduc cu necesitate la “știința filosofică fundamentală”, la ceea ce Aristotel numea “Ființa ca fiind” (Sein als Seiendes), către care trebuie să se îndrepte “noua ontologie”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.43, 44.

<sup>9</sup> N.Hartmann, *Grundzüge*, p.182, 197. Esențialul îl constituie aici faptul că obiectul nu depinde de subiect, poziția “obiectului” în relația cognitivă lăsând valabilă existența unui “transsubiectiv” de cunoscut. Așa cum preciza W. Stegmüller *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., A Kröner, Stuttgart, 1978, p.284), “deoarece lumea reală este pur și simplu transcendentă conștiinței, ea se poate reflecta, după Hartmann, numai în forma imaginii”. De fapt, încă demult s-a spus, pe bună dreptate, că modul în care “este dată realitatea” constituie “centrul ontologiei critice” (M. Florian, *Dialectica. Sistem și metodă...*, Casa Școalelor, București, 1947, p.98).

<sup>10</sup> N.Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland*, p.56. “Ontologia nu este teoria obiectului, nu este știința despre obiecte în genere, ci știința «Ființei ca fiind»” (N.Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 2. Aufl., W. de Gruyter, Berlin, 1941, p 39).

Analizând "sferele ființei" (reală și ideală), "momentele ființei" ("existența efectivă" – *Dasein* și "esența" – *Sosein*), Hartmann critică teza rupturii dintre *existență* și *esență*, cu legarea acesteia din urmă de "sfera idealității", și propune principiul: "orice existent (*Seiendes*) ideal sau real, este nu numai esență, ci și existență efectivă"; "orice esență e ceva «este», de asemenea, esența dată a ceva. Numai că *ceva*-ul nu este aci unul și același"<sup>11</sup>.

Hartmann nu acceptă reduționismul, ci, dimpotrivă autonomia "sferelor": "nu este nicidecum în esența idealului în genere de a domina asupra realului, după cum nu este nici în esența realului de a fi pătruns de structurile idealului"<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.123, 133. Într-un context semnificativ (*Leibniz als Metaphysiker, Kleinere Schriften*, II, de Gruyter, 1957, p.277), Hartmann precizează: ..."orice fiind (*Seiende*) conține multiplicitatea pestriță a universalului din care el se construiește, dar construcția însăși, ca una determinată precis, este individuală".

Pentru semnificația analizelor ontologice hartman-niene vezi: Al. Boboc, *Op.cit.*, p. 48-141. Menționăm aci că în "ontologie" sunt analizate nu doar "ființările" (inclusiv "ființa spirituală"), ci și valorile, Hartmann fiind unul dintre reprezentanții de seamă ai eticii valorilor și ai axiologiei moderne ca atare, participând la distincția de perspectivă dintre obiectualitatea, obiectivitatea și funcționalitatea valorilor.

<sup>12</sup> N.Hartmann, *Grundlegung*, p.312: "Sau altfel: se întâlnește și ființă ideală căreia nu-i corespunde nici un real, după cum se întâlnește și ființă reală, care scapă structurilor ideale. Pentru prima avem exemple în câmpul matematicilor, pentru cea de a doua – în cel al valorilor și logicului"; "nici întreaga ființă ideală nu iese din structura reală, nici aceasta din urmă nu se reduce la ființa ideală" (*Ibidem*, p.312, 313).

Mersul general al operei hartmanniene justifică teza pe care autorul a susținut-o în diferite contexte: că "orientarea filosofiei contemporane către ontologie și realism", din orice unghi de vedere ar fi privită, are ca premisă "datul real"; "există numai o realitate, anume aceea a lumii reale, în care năzuim, trăim, în care acționăm și sperăm, suferim, experimentăm, suportăm și cunoaștem" și, de aceea, numai doctrina "existentului (Seiendes) ca atare" este "adevărata *philosophia prima*"<sup>13</sup>.

Fără a ne opri la alte dezvoltări ale acestei ample ontologii (de fapt încercări de a privi totul sub specia ontologicului), menționăm valoarea deosebită a discuțiilor pe următoarele teme: "modurile ființei" ("posibilitate" și "realitate"); "principiile ființei" ("structura stratificată a ființei reale", întrucât "realul" are patru straturi: anorganic, organic, psihic și spiritual); "analiza categorială a finalității", însoțită de critica finalismului și de pledoaria pentru un determinism nemecanicist; "ființa spirituală", cu distincția între "spiritul obiectiv", subiect al istoriei și "spiritul obiectivat" (sfera creațiilor culturale) și "prelungirea" acestuia în atemporal; particularitățile "obiectivației", în care "creatura supraviețuiește creatorului"; se constituie (după "legea generală a obiectivației") o relație între "planul din față" (*Vordergrund*) și "fundal" (*Hintergrund*) și, în cele

---

<sup>13</sup> N.Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Panverlagsgsellschaft, Berlin, 1931, p.7, 8, 32.

din urmă, un raport cu "trei termeni" (întrucât, "la purtătorul real" și la "bunul spiritual" se adaugă "spiritul viu", personal sau chiar obiectiv).

Un loc aparte în acest context ontologic ocupă ontologia idealității, îndeosebi analiza ontologică a valorilor (a valorilor etice și estetice, în particular), care au condus la întemeierea ontologică a axiologiei și la întemeierea axiologică a eticii și esteticii<sup>14</sup>. O asemenea panoramă a ființei (reale, spirituale, culturale ș.a.) îndreptățește oarecum aprecierea: "ontologia sa conține întregul *corpus metaphysicum* al istoriei spirituale occidentale, acest corp este însă fără suflet"<sup>15</sup>.

Dincolo de toate acestea, opera lui Hartmann prilejuiește oricând o întâlnire rodnică cu problematica

---

<sup>14</sup> Vezi: Al.Boboc, *Op.cit.*, p.113-208. Cercetarea specială a esteticii hartmanniene, cu aducerea la zi a discuțiilor în tema reconstrucției esteticii în: Al.Boboc, *N.Hartmann și estetica modernă*. Studiu introductiv la: N.Hartmann, *Estetica*, traducere de C.Floru, Editura Univers, București, 1974, p.V-LIV.

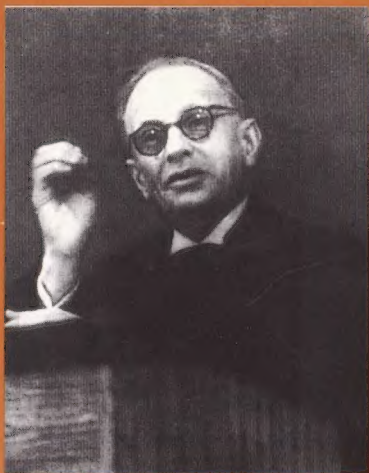
Ideile centrale ale acestor dezvoltări: etica și estetica, sunt studii fundamentale asupra unui anumit tip de valoare; valoarea ca valoare nu se reduce la realizările valorice, nici la bunuri sau aprecieri; ca "esențialități" sau "Idei platoniciene" (N. Hartmann, *Ethik*, 1926, p.109), valorile "conferă existenței sens", dar "nu sunt sursa realității, ci justificarea ei apriori"; spre deosebire de valorile etice ("valori ale unui existent în sine"), valorile estetice sunt valori ale "apariției ca apariție", se constituie "numai în real", ca valori ale unui "existent pentru noi"; "obiectul estetic" are o ontologie proprie, fără de care estetica însăși nu se poate constitui. Căci tocmai pentru a fi o estetică, ea trebuie să fie filosofică.

<sup>15</sup> Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 4. Aufl., II, Teil: *Neuzeit und Gegenwart*, Herder, Freiburg-Wien, 1960, p.561.

de bază a filosofiei, îndeosebi a ontologiei, a eticii valorilor și a esteticii<sup>16</sup>. Așa cum s-a arătat, nici o "întâlnire cu etica valorilor" nu-l poate ocoli pe Hartmann, după cum nu-l poate ocoli nici o dezvoltare constructivă mai de seamă din zilele noastre. Receptiv față de nou, animat de o năzuință sistematică ce nu s-a închis într-un sistem, el a avut cultul valorilor, dorindu-și un cadru de viață propriu capacității creative a omului contemporan.

---

<sup>16</sup> Vezi: H. Drexler, *Begegnungen mit der Wertethik*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1978, p.167 și urm.



Nicolai HARTMANN (1882-1950) este unul dintre cei mai sistematici și mai productivi filosofi din secolul nostru, întemeietor al „ontologiei critice” - formă specifică în orientarea ontologică a cugetării contemporane. Preocupat de o nouă formă a sistematicii filosofice, el s-a impus totodată ca un reputat istoric al filosofiei și al culturii în genere.

Scrierile traduse în acest volum constituie o selecție menită să introducă cititorul român în cunoașterea „ontologiei critice” .